

المدرسة الفلسفية فى الإسلام بين

المشائية والإشراقية

أ.د. محمد إبراهيم الفيومى

رئيس قسم الاجتماع والفلسفة - كلية الآداب - جامعة السلطان قابوس - مسقط

المدرسة الفلسفية في الإسلام

بين المشائية والإشراقية

مقدمة

هذه ملاحظات على المدرسة الفلسفية الإلهية في الإسلام ، يدور مركزها حولها ولا شك في أن عمل المدرسة في المنطقة الإسلامية تكامل على مراحل :

(١) مرحلة تهيئة الذهن للتراث الوافد وتكفل بها الكندي ، ونقله التراث المترجمون .

(٢) مرحلة التراث الفلسفي مع وحدة الحقيقة الدينية وتلك كانت مرحلة الفارابي .

(٣) مرحلة ثنائية التراث اليوناني والإشراقي (المشرقي) وما بينهما من اختلافات وتلك محاولات ابن سينا .

هذه المراحل الثلاث صنعت مدرسة فلسفية تبنت تلك المراحل في إطار فلسفي عام مركب مما وفد من التراث ومن الفكر الإسلامي . وما زالت الساحة الفكرية تتردد بين انتمائين : انتماء إلى الغرب وانتماء إلى الشرق ، اتجاهاين يتنازعان الاختيار بين هذا وذاك ، وذلك على خلاف ما صنعه المدرسة الفلسفية في الإسلام فلقد كانت مدرسته تقدم أصولاً فكرية وروافد ثقافية لبناء نظام فكري متكامل في المنطقة الإسلامية من غير تنازع في الانتماء . تعامل هذا النظام الفكري الفلسفي مع قضايا العقل والوحي متعاونان في بناء الحضارة الإسلامية للإنسان بمعنى أنه لما كان الإنسان لا يستطيع الاكتفاء بذاته في تحصيل مطالبه على مختلف تنوعها ومستواها من مطالبه المادية إلى مطالبه الفكرية كان في حاجة إلى معين يعينه في كافة أحواله وشعونه على استيفاء مطالبه .

* فمطلبه المادي يحتاج فيه إلى معين .

* ومطلبه الفكري يحتاج فيه إلى معين .

ويرتبط جانب المعرفة في الإنسان بوسائل تساعد على تنمية المعرفة . وتنوعت وسائلها فهناك الحواس : وسيلة من وسائل تحصيل المعرفة ، وهناك العقل : وسيلة من وسائل المعرفة ، وإذا كان في تنوع الوسائل دلائل تؤكد قوة المعرفة في الإنسان ، فإنها في الوقت نفسه تفيد أن المعرفة الإنسانية مقيدة بوسائلها ولكل نوع ما يخصه من قضايا .

ورغم تنوعها فإن الإنسان لا يستطيع بها استيفاء جميع مطالبه الفكرية ؛ لأن ميادين الفكر متنوعة تنوعاً يزيد على تنوع وسائل المعرفة في الإنسان ، فهو يفكر في شئون الله ، وشئون نفسه ، وما يحيط به من الطبيعة ، وما يربطه بالزمن حاضره ، ومستقبله ، وماضيه . أما العقل ووسائله فلا يستطيع أن يوصلنا إلى كل ميادين المعرفة السابقة فقد يستطيع العقل مع مخاير التجربة الوصول إلى بعض تلك الحقائق التي تخضع للتجربة .

كذلك عندما يفكر الإنسان في الله ، أو عندما يفكر في العلاقة بين جسمه ، ونفسه ، لا يستطيع أن يصل بعقله إلى حلول جادة . لذلك قلنا : إن ما عددناه وسائل مقوية له ، كانت مقيدة له ، أى لا يستطيع أن يباشر وظيفته الفكرية إلا في حدود وسائله ، فإذا امتدت المعرفة وبعدت عن وسائل العقل وقف دونها ، إما وقفة إنكار لتلك الآفاق ، وإما وقفة إيمان وتسليم . وسواء كانت وقفته إيماناً أو إنكاراً ، فإنه في كلتا الحالتين يحتاج إلى معين ليستشرف به هذه المجالات ، وليس سوى الوحي معيناً للعقل في هذا المجال ، فإذا كانت المعرفة الإنسانية قيدها وسائلها عن مستوى مجالات فوق طاقتها ، فإن الوحي الإلهي قد أفسح أمامها هذه المجالات . فالوحي أعطى للعقل مجالات جديدة لفكره وليس كما يقال : إن الوحي الإلهي شل العقل الإنساني عن وظيفته .

فليس الوحي بديلاً للعقل وإنما هو إضافة إلى العقل ليرفع عنه عجزه ، أو يأسه عن الوصول إلى عالم الإيمان .

ومنذ حيلة الرسول والصحابي يشارك برأيه فيما لم يرد فيه وحي ووجدت آثار جليلة تقول : إن الرسول حينما بعث معاذاً إلى اليمن سأله بم تقضى فيهم ؟ قال : بكتاب الله .

قال له : فإن لم تجد .

قال : بسنة رسول الله ﷺ .

قال له : فإن لم تجد .

قال : أجتهد رأيي ولا آلو .

فضرب رسول الله ﷺ على صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله .

وهذا الحديث يتحدث عن وظيفة العقل الإنساني بجانب الوحي ، وفي الحياة التطبيقية كما وحدنا آراء عقلية في شكل قياس علمي في عهد أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ،

من كبار الصحابة ولاسيما قضية التحكيم وما أدت إليه من نتائج .

هذا ، فضلاً عما ظهر من آراء تتكلم في ذات الله ، وصورته ، ونزوله ، وصعوده ، وأعضائه ، بعد هذه الجزئيات الفكرية التي طرحت في مجال العقيدة ، ومجال التشريع ، والسياسة طرحت قضية الرأي العقلي : حدوده ، وشروطه ، المباح منه ، والمحرّم فيه ، وعلاقته بالنقل .

وفي عصر كبار التابعين وضع الإمام الشافعي كتاب « الرسالة » ثم تلتها كتبٌ أخرى أسهمت في هذا المجال ، فأعطت للعقل شرعيته في نطاقه . إذن فالحركة العقلية في الإسلام غير مطمورة ولا مهملة . ومن هنا نفهم لماذا دعا الإسلام العقل إلى التفكير ، والتدبر ، فيما هو من شأنه أن يفكر فيه ، ويتدبره ، وبذلك أغنى الإسلام العقل كي لا يبدد جهده في مشكلات الميتافيزيقا ، أو مشكلات عالم الغيب ، أغناه الوحي عن البحث فيها حتى يفرغ لمشكلات الطبيعة ، والاجتماع ، وغير ذلك من علوم هي من صميم العقل حتى الآن .

في هذه الملاحظات : ما يكشف عن قيمة العقل وفكره في الإسلام ، وعن التمايز بين الفكر الإسلامي ، وفلسفة المدرسة الفلسفية في الإسلام وعن عوامل ضعف الفلسفة في المدرسة الفلسفية في الجو الإسلامي ، وليس من عوامل ضعفها تأخر العقل السامي عن العقل - الآري ؛ لأن الفلسفة ثقافة ، والثقافة تنال بالاكتمال وليست من قبيل الوراثة ، كذلك من عوامل ضعفها القول : بأنها فكر وافد يغذي العقل ويعينه على الدين الإسلامي .

نقول : هذا نقد عام وقضايا عامة ، إن القرآن ذاته تكلم عن الفكر الوافد ، والذين يقولون بهذا النقد ينبغي علينا ألا نعدّه نقداً عاقلاً وفي عر . ان حركتهم النقدية حركة إثارة لا ترقى إلى العقل .

ولا نجاوز حد القول ، إن قلنا : إن الفلسفة في عرف الصوفية مذمومة ؛ لأنها من كلام الأوائل ، على حد قولهم ، فثورتهم عليها ليست ثورة نقدية . إيجابية ، بالمعنى النقدي الحقيقي ، إنما كانت ثورة ذات طابع انفعالي ؛ لأنها لا تؤدي إلى خدمة الدين قط وإنما تضره ، ولا يمكن أن تكون في خدمة الفلسفة ؛ لأنها تبرز الفلسفة في صورة قوية يُخشى على الدين منها . وكما نلاحظ على الصوفية أنهم يحاولون هدم الكيان العقلي في سبيل تأسيس تيارات « لا عقلية » وروحية وعلوماً دعته : علوم الأحوال والمقامات والأذواق الخ . وهذه كلها تخص الروح ولا تخص العقل الإنساني .

فوجد من الإسلاميين : الصوفيون الذين تعقبوها ليؤسسوا بدلاً منها مقولات روحية تغذى الروح . فكفاح الصوفية لم يكن ضد الفلسفة فقط بل والعقل أيضاً .
ووجدنا بجانب التيار الصوفي من الإسلاميين : علماء الأصوليين أى علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين يتسم موقفهم الكفاحي ضد الفلسفة بالنزعة العقلية الإيجابية فتكلموا في بعض قضايا الفلسفة من غير أن ينال كفاحهم العقل ، وخدموا أيضاً الحياة العقلية في الإسلام ، عندما طرحوا قضية الرأي وعُدَّوه اجتهاداً ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامي .

لقد كان أمسنا الفكرى يتميز بالحركة الفكرية الفعالة بناءً ونقداً ، في مجال الثقافة والفكر . واليوم نحن في أمس الحاجة إلى هذه الحركة الفكرية لنعايش حضارتنا عقلياً ، إننا مازلنا وقوفاً أمام سؤال لا ندري متى طرح ؟ ومن الذى طرحه ؟ ولماذا ؟ هو : هل نفتح باب الاجتهاد ؟
ترديد هذا السؤال بصورته تلك يشير إلى أننا متخلفون فكرياً عن مسيرة عصرنا وغير جديرين بمواجهة مسئولياتنا الحضارية فضلاً عن حملها . إن أزمتنا في انغلاقنا عن فهم تراثنا ، وعزلتنا عن مشاركة حضارتنا بل عن أمسنا الفكرى . إن القول بغلق باب الاجتهاد هو في حد ذاته دليل تخلفنا عن كياننا التاريخي وفي محاولة فتحه نقطة نحو تحمل مسئوليتنا الفكرية فهل نحاول ، متأزرين ، فهم تراثنا لنعايش حضارتنا ؟

كما تنغيا هذه الملاحظات عرض نماذج ثلاثة من عمل المدرسة الفلسفية في الإسلام وهم :
الكندى : فيلسوف العرب ، الفارابى : المعلم الثانى ، ابن سينا : الشيخ الرئيس . . . وكان لكل منهم شرعته ومنهجه فيما اتجه إليه في دراسته داخل المدرسة الفلسفية .

لقد حاول الكندى فتح أبواب المدرسة أمام الفلسفة الإلهية التى عبرت إليه من مراكز السريان ، الأديرة المسيحية فتلقاها الكندى بالترجمة والشرح والتصنيف وكان اتجاهه الذى تميز به أنه هياً الأذهان لتلقى الفلسفة وحرر مصطلحاتها الفلسفية وجعلها في خدمة الكلام الإسلامى المعتزلى .

والفارابى بنى اتجاه الوحدة الفلسفية بحيث جاءت منسجمة مع الوحدة الدينية حتى إنه ربط بين الفيلسوف والنبى والإمام .

وأما ابن سينا فلقد بنى ثنائية الثقافة : المشرقية أمام اليونانية ولكل خصائصها ومميزاتها أمام وحدة فلسفة الفارابى .

والثلاثة جميعاً يشتركون في خاصية أساسية وهي التعامل مع النص الإغريقي - الهلينيستي وصيغة الفكر الإسلامى ، وقدموا احتمالات التوفيق لمعايشة الدين مع الفلسفة ، والفلسفة مع الدين .

ذلك ما تتبناه تلك الملاحظات فهي لا تستقصى الموضوع ، ولا تستوفيه ، لكنها تثير الحث ولا تسقى الزرع ، ونطمع أن تكون مسلّمة لاشية فيها .
وبالله التوفيق

الخميس : ٥ شعبان ١٤٠٩ هـ . د . محمد إبراهيم الفيومى

الموافق : ١٢ مارس ١٩٨٩ م .

* * *

موضوعات البحث :

- مقدمة . تمهيد فى الفكر الإسلامى .
- الباب الأول : العرب ومراكز التراث الفلسفى .
- الباب الثانى : رواد الفلسفة الإسلامية .
- الباب الثالث : الفلسفة غاية فى ذاتها .
- الباب الرابع : قضية وتطبيق .
- الباب الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

الباب الأول

تمهيد في الفكر الإسلامي

- * المرحلة الأولى : الفكر العربي الجاهلي .
- * المرحلة الثانية : عصر النبوة .
- * الرأي وتطوره .
- * التمايز بين الفكر الإسلامي والفلسفة .

تمهيد في الفكر الإسلامي

يتميز الجو الفكري الإسلامي بعدة مميزات عن أي جو فكري آخر ، كالجو الفكري اليوناني ، أو الجو الفكري الأوروبي بأمور منها :

- (١) أنه من حيث هو فكر إسلامي له قضايا له موضوعاته ومنهجه .
- (٢) ومن حيث منشؤه فهو إسلامي مع نزول الوحي الإلهي على الرسول .

وواضح حين نقول : « فكر إسلامي » فإنه قد يتبادر إلى الذهن ، أنه مقطوع الصلة عن الفكر الجاهلي ، ولكن حقيقة الأمر ليست كذلك ؛ لأن الفكر الإسلامي وإن كان قد نشأ منذ نزول الوحي على الرسول إلا أن بعض جذوره تمتد إلى ما قبل الإسلام ، حتى أعماق العصر الجاهلي .

وبناء على ذلك نستطيع القول ، بثقة ، بأن هناك مرحلتين لدراسة الفكر العربي :

المرحلة الأولى : الفكر الجاهلي :

مرحلة العصر الجاهلي قبل الإسلام^(١) وهي تزخر بالكثير من ألوان الفكر العربي الجاهلي ، ونرى ذلك من خلال الخطب التي أثرت عن الخطباء العرب ، من أمثال « أكم ابن صيفي » و« قس بن ساعدة » . وتظهر سماته مع جماعة « الحنفاء » ، وأيضاً ، مع أهل « الخمس » وكذلك ، في « إيلاف قريش » أي « العقود التجارية التي كانت تعقد بين البيت القرشي والدول صاحبة المصلحة التجارية مثل الرومان والحبشة ، والمناذرة ، وذلك لتأمين الحركة التجارية . وتظهر سماته أيضاً ، من خلال الممارسات الاجتماعية التي كانت في بعض الأحيان تتعدى المظهر القبلي ، وذلك « كحلف الفضول » و« حلف المطيين » ، هذه الأحداث تشير إلى أن هناك بوادر مهيمية لتحالف قبلي ، يتعدى الرؤيا القبلية وخصائصها المغلقة إلى الإنسانية ، وذلك أيضاً من خلال التحالف الذي عقد في دار « عبد الله بن جدعان » وعرف بحلف « الفضول » كانت مبادئه تتضمن معنى إنسانياً يميل نحو فكرة التضامن العربي فلم يكن من أجل قبيلة ضد قبيلة إنما كان من أجل أن يحموا الظلم عن المظلوم .

ويؤيد هذا المعنى الإنساني - الذي تجاوز الأنماط القبلية إلى الرؤية العامة لخدمة العلاقات العامة - الاتحاق على أن لغة قريش تكون اللغة الرسمية لكتابة المعلقات التي تعلق على أستار الكعبة .

فكان لهجات القبائل ، باتت لا تتعدى نطاق القبيلة ، أما اللغة المشتركة الصالحة للتفاهم فهي لغة قريش ، كذلك هناك نظم زواج ، وعبادة ، وطلاق ، وتجارة ، ونظم دينية ، لا شك أننا إذا تتبعنا أنماط الفكر العربي قبل البعثة المحمدية ، من خلال كتب التاريخ القديمة ،

لوجدنا أن للعربى نظامه الفكرى الذى يتفق مع وضعه الاجتماعى ، غير أن عوامل البيئة الجغرافية كانت تبخل عليه بمتطلبات الحياة الضرورية ، وجعلته مشغولاً عن الفكر العميق بترحاله ، كل يوم وكل شهر أو كل عام ، يضرب بإبله فى أفناء الصحراء ليستوفى متطلبات حياته المعيشية ، وقد تغيب هذه القافلة شهوراً فى ذهابها ، وشهوراً فى إيابها ، ذلك مما منعه عن التفرغ لشئون الفكر ، ومما ينبغى أن نشير إليه ، أن مثل هذه الرحلات التجارية التى عبر عنها القرآن الكريم فى « سورة قريش » قد أكسبته معارف ثقافية نتيجة احتكاكه بالأُمم الأخرى من الشعوب المختلفة وهو إذ يزود المعدة بغذائها كان يزود العقل بغذائه الثقافى وذلك تبعاً لقانون الحوار .

غير أن عدم تفرغه وانشغاله بمسيرة القافلة أنساه كثيراً بعض واجباته إزاء الفكر . تلك هى بعض الألوان الثقافية التى يمكن أن يكون قد حصلها من سفراته وممارساته التجارية وعلاقته بالآخرين .

أما اليونانى فإن طبيعة أرضه تختلف عن أرض الجزيرة العربية لعوامل كثيرة : منها الجغرافية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، كفلت له بمتطلبات الحياة الضرورية التى تتمتع بها إلى حد رفاهية المعيشة مما جعله متفرغاً لتنمية شئون فكره فضلاً عن المستوى الاجتماعى الذى تترابط فيه العلاقات الاجتماعية على أعلى مستوى من المدنية والتحضر وذلك كفيل له السلم فى العلاقات وأمن الحياة خلافاً لما كان عليه المجتمع الجاهلى الذى حكمته روابط قبلية وفرقت بينه الأعراف التى تختلف باختلاف القبائل حيث كان لكل قبيلة طابعها وأعرافها وتقاليدها ، والعلاقات الاجتماعية التى على هذا المستوى معرضة للاضطرابات والحروب التى قد تنشأ بسبب معقول ، أحياناً ، أو بسبب غير معقول ، أحياناً أخرى ، أو بغير أسباب أحياناً كثيرة وقد تنشأ لمجرد عبث قبيلة بقبيلة منها حرب (داحس والغبراء)^(٢) التى ليست لها أسباب وحرب (البسوس) التى اشتعلت بين القبائل طيلة نصف قرن ليس لها أسباب أيضاً وإنما السبب الذى وراها العصبية القبلية ، ذلك كله شغل العربى عن أن يفكر فكراً طويلاً ومعقولاً ومنطقياً لأن ذلك كله يحتاج إلى تفرغ وذلك لن يتأتى إلا إذا استوفى العربى مكونات حياته المعيشية .

وكل ما لدينا من فكر جاهلى هى لمحات من خواطر وسوانح فكرية لا تتعدى أن تكون تعبيراً عن تجارب أو تعبيراً عن بديهيات ، وليس عن فكر تأملى منطقى يقوم على التركيب والتحليل واستقراء النتائج . فذلك هى أخص خصائص الفكر العربى الجاهلى . وسأقدم لكم نموذجاً يبين لنا ، من وجهة نظرى ، خصائص الفكر العربى الجاهلى بل أهم خصائصه وهو :

أن العربى مَادى بطبعه فى عبادته حين عبد الوثنية ، مَادى فى فكره من حيث معاملته مع الآخرين .

أحب أن أذكر بقصة « أبرهة »^(٣) حين خرج من الحبشة إلى اليمن ، ومن اليمن إلى الكعبة ، وكانت وجهة نظر « أبرهة » من ذلك الغزو الاعتداء على الكعبة فحين خرج من الحبشة إلى اليمن وجد الناس يقصدون الكعبة فتسائل عن الكعبة وتاريخها ومدى حاجة الناس إليها ، فأعلمه القوم بأنه بيت مركزى للعبادة العربية ففكر فى أن يقيم بيتاً على مشارف اليمن وسماه (القليس) باللغة الحميرية وتعنى : الكنيسة ، ولما عرف الناس عنه مقصده أعرضوا عنه ، فتسائل عن السبب ؟ فأعلمه القوم بأنهم يحجون إلى الكعبة ولا حيلة له أمام ذلك إلا إذا هدمت الكعبة وجهاز حملته المشهودة وسار بها حتى شارف مكة ثم وقف عند مشارفها ريثما يستوضح الأمر وتسائل عن عظيمها ، فقيل له : إنه « عبد المطلب » كبير القرشيين وسادن ذلك البيت ، فأرسل إليه رسوله يبحث عنه ويحضره ليتفاوض مع أبرهة ، فلما لقيه سفير « أبرهة » قال له : إن قائد الجند يطلبك للتفاوض ، فلبى عبد المطلب تلك الدعوة وذهب لتوّه ليقابل أبرهة ، فلما مثل بين يديه وكما تقول الرواية : إن أبرهة جاء بمترجم له وكانت اللغة المستعملة للتفاوض هى اللغة الحبشية القديمة ، وبعد نقاش طويل حول سر الحملة وماذا يطلبون منه ؟ قال له « أبرهة » : إني أقصد البيت فقط ، رد عليه عبد المطلب ، ذلك المفاوضات العربى قائلاً : « إذا كنت تريد البيت فهو أمامك ، وإذا كنت تريد الإبل فالحرب دونك » . وتعجب أبرهة وقال : « يبيعون البيت بالإبل » . وقال عبد المطلب قولته المشهورة : « أما الإبل فهي لى وأما البيت فله رب يحميه » . نخلص من هذه القصة بالنتائج التى تعطينا خصائص الفكر العربى : واضح أن المفاوضات كانت قصيرة رغم أن مهمة أبرهة كانت خطيرة الشأن . إن عبد المطلب فرق بين قضيتين : القضية الأولى ، تتعلق بالتيق والإبل . والقضية الثانية ، قضية البيت العتيق الذى يحمل تاريخاً طويلاً فى تاريخ المقدسات الطويل ، وأنه حين فهم كما أعلمه أبرهة أن وجهته هدم البيت فقط لم يتحرك عبد المطلب ليزود عن مقدساته التاريخية وعن حرمتها الدينية .

أما لو تعرض أبرهة للإبل والتيق فالحرب دونه ، معنى ذلك ، أن عبد المطلب فضل الدفاع عن القضايا المادية فقط وهو إذ يقرر الدفاع كان يرى أنه عدل نظيره فى القوة ، بينما فضل الانسحاب أمام هدم البيت . فلو أن عبد المطلب كان يرى فى البيت المقدس المعنى الدينى الذى يغمره ، هو الأفضل ؛ لفضل الدفاع عنه أولاً ولكنه فضل الدفاع عن الجانب المادى وقرر الانسحاب أمام حرمت الوطن ومقدساته الدينية .

إذن يظهر لنا بوضوح أن الفكر العربى الجاهلى مَادى فى أغلب اتجاهاته .

أما عن الحياة الدينية قبيل الإسلام فهي أنماط شتى : من الوثنية ، والمسيحية ، واليهودية ، والصابئية ، والمجوسية ، والحنيفية. جمعها القرآن في قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ الدِّينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾^(٤) تلك الحياة الدينية في الجزيرة العربية تنظم تلك الأديان جميعها . ولا شك أن تلك الأديان هي أديان وافدة على الجزيرة العربية وليست ناشئة فيها فالمسيحية ليست ديناً عربياً ، والصابئية دين الحرنانيين نسبة إلى حران ، والمجوسية كذلك دين فارس ، والذين أشركوا نمط من أنماط الوثنية الإغريقية ، أما عن الحنيفيين فهم يتبعون بقايا دين إبراهيم أو أثارة من دين إبراهيم .

معنى ذلك أن الجزيرة العربية لم تكن في عزلة فكرية - كما قالوا عنها - وآية ذلك تلك الأديان جميعاً .

فتلك الأديان لم تكن من حيث اللغة : عربية ، ولا من حيث النشأة : عربية ، إنما هي وفدت إليها نتيجة الاحتلاط بين الشعوب بعضها ببعض ، فتنصرت قبائل ، وتهودت قبائل ، وتمجست قبائل ، وفي ذلك ما يؤكد على أن الجزيرة العربية وقعت تحت تأثير تيارات مختلفة من المذاهب والملل .

غير أننا نتساءل من جانب آخر : ما هو الدين الرسمي الذي تدين به القبائل العربية لكى نتبين منه خصائصه الثقافية ؟

لا شك أنه سؤال له وجهته المنطقية ، ودلالته العلمية ، ولاسيما أنه يبين عاطفة العربي الدينية ، ومنحاه الفكرى . فما هو ذلك الدين الذى يدين به العربى ؟ إذا كان لابد لنا من الإجابة على ذلك السؤال ، فيجدر بنا البحث عن المصادر الموثوق بها لتبين منها حقيقة الدين العربى ، فما هى تلك المصادر ؟ أولاً : لا يوجد بين أيدينا كتاب أوثق من القرآن الكريم في تاريخ الحياة العربية . ثانياً : السنة النبوية .

ثالثاً : التراث العربى من شعر وحكمة وأمثال وخطب .

رابعاً : ما عثر عليه أخيراً من النقوش .

تلك هى مصادر البحث التى يستطيع الباحث أن يعتمد عليها في تاريخه حين يريد تأريخ الحياة العربية الأولى .

وبالرجوع إلى تلك المصادر ، لاحظنا أنها تؤكد على أن الدين العربى السابق على الإسلام في الجزيرة العربية وأهمها مكة هو : « الوثنية الدينية » . أما كيف نشأت الوثنية الدينية ، وقد كان أصل التدين يرجع إلى نبي الله إسماعيل الذى أقام البيت مع أبيه إبراهيم ، وحوله

ظهرت الديانة السماوية وإليه ترد النزعة التوحيدية عند العربى .

فالوثنية الأولى على هذا الرأى كانت تحريفاً لدين إبراهيم وإسماعيل . يقول المؤرخون : إن تقادم العصر بين إسماعيل وبين أحفاد العرب أدى إلى تحريف فى عقائدهم الدينية ، فالمسألة فى نظرهم ، هى تقادم فى العهد فقط . هذا التقادم أدى إلى تحريف العقيدة الدينية من حيث إن البيت الحرام كان البيت المقدس فى نظر العربى ، فبه يتفاعل وهو يسعى إلى رزقه ، وعند سفره ، وفى حله وترحاله . وبتقادم العهد تأكدت لديه تلك النزعة العاطفية لذات البيت حتى أصبح لا يخرج إلى سفر إلا إذا طاف بالبيت ، وإذا ما عاد لا ينزل على قبيلته إلا إذا طاف بالبيت ، فأصبح البيت لديه فى حد ذاته هو العقيدة بعد ما كان أحد شعائرها الدينية ، وأصبح هو الدين فى ذاته ، وبعد ما كان بيت الله يتبتل إليه العبد ليتعبد فيه أصبح هو الله أو زلفى إليه .

ووفق عوامل التحريف تسربت الخرافة إلى العقيدة الدينية ، أو إلى عقيدة العربى الدينية . ووفق التخيل العربى خرقوا له من الإنس والجن شركاء من بنى البشر بناتاً لله .

وبناء على ذلك : أخذت نظرة التقديس إلى البيت تتسع ، رويداً رويداً ، حتى نشأت فكرة « الأحجار المقدسة »^(٥) المنحوتة من الكعبة نشأة محلية فكان العربى لا يرى بأساً من أن يأخذ معه فى سفره حجراً من الكعبة ، أو جزءاً منه ، أو أن يقيمه فى بيته مقام الكعبة .

وهكذا تطورت فكرة التقديس عند العرب وقد كانت فى الأصل التوجه بالعبادة إلى الكعبة ثم إلى حجر منحوت من الكعبة أو من حجرها ، لذلك كان العربى يرى ، أنه ليس بحاجة إلى تمثال يصنعه من الحجر ليعبد ، بل كان يكفيه أن يعبد الحجر على ما هو عليه من غير تمثيل يخلع عليه من الأشكال الفنية ما شاء له ، فالوثنية العربية ليست لها علاقة بالفن والنحت أو التصوير . معنى ذلك أن الوثنية العربية ترد فى نشأتها إلى البيئة المحلية وليست « افاد من الخارج ، وإنما هى ، وفق ما عرضناه عليكم ، نشأت نشأة محلية نتيجة تطور الفكرة « الأحجار المقدسة » المنتسبة إلى الكعبة . لذلك لا نجد لها مضموناً فكرياً ، ولا نجد وراءها فناً تعبيرياً ، وإنما هى وثنية جامدة جافة لا روح فيها ، ولا شئ سوى فكرة التقديس المرتبطة فى أساسها بالكعبة . التى دفعت بالعربى ليأخذ حجراً منها فى بيته يكون معه فى خروجه أو فى سفره وكثيراً ما يحتاج إليه فى غير ذلك فيجعل منه ثلاثة الأثافى .

ولكن هناك رواية تاريخية أخرى ترى أن الوثنية العربية وفدت من الشام إلى العرب . وفدت على يد « عمرو بن لُحَي » وذلك حين ذهب مسافراً إلى بلاد « البلقان » فى تجارة ووجد أهلها يعبدون أصناماً ، فتساءل عن سبب ذلك ؟ فقالوا له : بها يستطعمون وبها

يستشفون ، وبها تكون حياتهم ، فطلبُ مهم : أن يعطوه إلهاً من تلك الآلهة فأعطوه « هبل » فكان هذا هو التمثال الوحيد الذى له صورة فنية الأمر الذى جعل المؤرخون يؤكدون على أن الوثنية لها صلة وثيقة « بالوثنية الفنية » أو « الإغريقية » فإن « هبل » هو « بعل » وهو « أبولون » وإلى غير ذلك من المسميات الوثنية المشهورة عند الفينيقيين والإغريق .

فعلى هذه الرواية تكون الوثنية العربية ليست ديناً عربياً فى الأصل وإنما وفدت من الشام إلى أرض الجزيرة العربية على يد « عمرو بن لُحَي » وتلك قصة مشهورة فى كتب السيرة .

فنحن أمام روايتين كلتاهما تؤكد على أن ديانة العرب كانت الوثنية ، وتختلفان فى التفاصيل : تختلفان فى أصول نشأته هل نشأت من أحجار الكعبة ! أم أنها وفدت كما تذهب الرواية العربية من بلاد البلقان ؟ وعلى كل حال لا مانع من الأخذ بالروايتين معاً ففكرة « الأحجار المقدسة » المنتسبة إلى الكعبة من الممكن أن تكون أصلاً للوثنية خلاصة وأن الوثنية العربية ، فى غالبيتها ، ليس عليها مسحة أجنبية ، وفى هذا ما يؤكد القول بالنشأة المحلية ، أما فكرة وفود الوثنية من الخارج إلى الجزيرة فإنه لا مانع لدينا من الأخذ بها ، مادام لها ما يؤكدتها من الشواهد التاريخية . وأياً ما كان الأمر ، فإن الوثنية العربية كانت نرى أن تقديس البيت هو الأصل ، فى شعائرها ، وعبادتها ، ونسكها ، وذلك قبل وفادة الأصنام من البلقان حتى ما قيل عن « هبل » أو « بعل » أو « الغرائيق » أو « أساف ونائلة » إلى غير ذلك من مسميات الأصنام التى قامت هنا وهناك ، إنها كانت جميعاً إما فى الكعبة ، أو حولها ، حتى بلغت الوثنية شأنها قبيل البعثة المحمدية وغدت الكعبة بين الأصنام جميعاً ، فتلك هى الحياة الدينية قبل البعثة المحمدية .

لذلك قلنا سابقاً : إن العرب لم يكن معزولاً عن المجتمعات الأخرى فقد كان فى معيشتهم يحتاج إلى رحلات تجارية ، وكانت تلك الرحلات ، كما قلنا ، عاملاً من أهم العوامل فى اختلاطه بالشعوب الأخرى ، وتوسعنا فى نتائجها ، كذلك حين عرضنا الحياة الدينية فى الجزيرة العربية ، وجدناها مزيجاً مختلطاً من ملل ونحل : المجوسية ، واليهودية ، والنصرانية ، وغيرها الخ .

المرحلة الثانية : عصر النبوة :^(١)

عرضنا فيما عرضنا ، ميل العرب إلى التوحيد ، حين اصطفى لغة قريش لغة رسمية ، فى معاملاته التجارية ، وفى كتابة المعلقات السبع ، وحين أصبح البيت الحرام مركز العرب الدينى . يحجون إليه . وإن بعدت بينهم وبينه الشقة ، فالبيت هو مركزهم جميعاً للعبادة ، وأن نزعة التشكك التى خالطت بعضهم فخرجوا من دين قومهم وأهدر دمه ، كل ذلك يعطينا دلالة

على أن الفكر العربى قد أخذ ميله نحو التنبؤ بمرحلة جديدة ، إرهاباً تبشيراً بمقدم مرحلة جديدة « نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم » ودعوته إلى الإسلام ، وتحت لوائه نمت وترعرعت قوة التوحيد العربى حتى بلغت ذراها ، وأخذ الفكر العربى تحت لواء الإسلام يشق طريقه إلى التطور ، والازدهار ، وذلك بفضل عوامل متضافرة نجمها فيما يلى :

أولاً : « الوحي الإلهى » ونعنى به : كل ما نزل على الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو ثلاثة أقسام :

(١) القرآن وهو كلام الله لفظاً ومعنى .

(٢) السنة النبوية .

(٣) الأحاديث القدسية ، فالسنة النبوية تعتبر لائحة تفسيرية للقرآن الكريم وكذلك الأحاديث القدسية .

ثانياً : « رأى » ونعنى به : ما يعنيه حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - حين أرسل سفيره معاذاً ، فقال له : بم تقضى بين الناس ؟ قال : بكتاب الله ، قال له رسول الله : فإن لم تجد فى كتاب الله ، قال : أقضى بسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد فى سنة رسول الله ، قال : أقضى بينهم برأى ولا آلو : أى لا أقصر .

فهذا هو معنى رأى كما فسر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن للرأى سلطة تشريعية مطلقة فى حياة الرسول - أو مستقلة عن القرآن والسنة ، سوى ما يجيزه الرسول . أما ما لم يوافق عليه فهو ليس برأى فالرسول صلى الله عليه وسلم كان هو السلطة التشريعية الوحيدة فى حياته ، فلا رأى يؤخذ به قبل أن يقره الرسول ، ولا اجتهاد يعمل به لا يتفق مع أصول الكتاب والسنة ، فالرسول صلى الله عليه وسلم هو السلطة التشريعية الوحيدة ، فإذا ما كان هناك رأى ، فهو صواب إن صوبه الرسول ، وهو خطأ إن خطأه الرسول صلى الله عليه وسلم . ونلاحظ أن عصر النبوة كان عصر تأسيس المصادر الجديدة وتصفية وإقرار لمصادر الفكر العربى الإسلامى ، ينسخ منه ما ينسخ ، ويصطفى منه ما يصطفى ، وعلى المسلم أن يدين بذلك ، وكان عصر وحدة وتوحد فى الفكر واللغة ، وفى العبادة ، والقبلة ، والقيادة ، وفى النظرية السياسية ، وليس هناك خلف ، ولا اختلاف ، ولا صراع ، ولا تصارع ، إنما هى الوحدة المتجانسة فى رأى ، والسلوك ، والعقيدة ، فكان عصرأ مثالياً بمعنى الكلمة .

كذلك كانت تلك المرحلة ؛ مرحلة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بمثابة مصفاة

للفكر العربى الوثنى وذلك إذا ما تصفحت القرآن الكريم وجدت فيه موقفين : الأول ، موقف نقد ومعارضة لعقائد العرب الوثنية ، حمل على الوثنية وأوثانها وقرايينها ، وبين بعمق وأصالة مدى امتحان العقل ، حين يدين بالوثنية ، كذلك بين علاقته بالأديان الأخرى سواء كانت سماوية أو وضعية أى من وضع البشر الخ . فلو كان القرآن من وحى محمد ، أو من وضع محمد ، أو أنه أُلّفه من بين تلك الأديان لعقد هدنة مع الوثنية دين العرب الرسمى ، لكن وقفته تلك تعنى أنه وحى إلهى ، وأنه ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾ .

الثانى : موقف تأسيس المرحلة الجديدة يطرح فيها القرآن ، وهو بصدد بيان علاقته بتلك الأديان ، مشكلاته على العقل الإنسانى التى منها :-

* مشكلة الوحدانية .

* مشكلة تنزيه الله .

* مشكلة علاقة الإنسان بالرب .

* علاقة الوحي بالإنسان .

* الخلق والبعث .

* الحرية والمصير .

وغير ذلك من المشاكل التى أيقظت العقل .

وحين طرح القرآن تلك المشاكل على الإنسان ، أيقظ فيه العقل ، وذكره بأن أمامه طريقاً موصولاً بحركة نقدية واسعة ليعلم أن موقف القرآن من تلك الأديان السابقة عليه هو عين موقفه من تلك القضايا .

الصنف الثانى من الوحي : السنة النبوية فهى قول الرسول أو فعله أو تقريره .
والسنة من حيث وضعها التشريعى : هى التالية للقرآن الكريم ، وفق حديث معاذ ، السابق ، فى معنى قوله : فإن لم تجد فى كتاب الله قال : سأبحث فى سنة رسول الله .
الحديث رواية ودراية :^(٧)

الحديث هو الأقوال المروية عن محمد رسول الله من الأحكام والآراء والأخبار والآداب . وقد وصل الحديث إلينا بالرواية نقلاً عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونقله أصحابه عنه ثم أدوه إلى الجيل الذى خلفهم ، وأهل هذا الجيل أدوه إلى من تلاهم ، جيلاً بعد جيل ، حتى وصل إلى الذين دونوه . وللحديث سند يجب أن يكون جميع رجال السند أى جميع هؤلاء الرواة ، ثقات مشهوداً لهم بالإيمان والصدق والعلم والنزاهة .

على أن الاستيثاق ، في رواية الحديث بصحة الرواية وحدها ، لا يكفي . بل يجب أن يكون للمحدث ، أى للعالم الذى يحفظ الحديث ويحدث به الناس ، دراية أى علم بالأحاديث المروية عن رسول الله يتعلق بمعناها وألفاظها وبالأحوال التى قيلت فيها وبالغرض المقصود منها يوم قولها . وقد يكون الحديث صحيحاً ثابتاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه منسوخ ، أى أبطل العمل به فى أيام رسول الله نفسه . فعلى المحدث ، إذن ، أن يكون جامعاً بين صحة الرواية فى الحديث وبين سعة الدراية به وبالأحوال الملازمة له .

وعلاقة السنة بالقرآن الكريم : قد تكون علاقة تفسيرية لما أجمله القرآن ، وقد تكون تأكيدية له ، وقد تكون تأسيسية لأحكام لم ترد فيه ، كهيئة الصلاة ، حين قال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ومنها مواقيت الصلاة ، ولمركز السنة التشريعى عنى بها المسلمون ، فظهر فى سبيل توثيقها حركة علمية نشطة ، توخى المحافظة عليها ، فتخصص أناس فى علم روايتها ، وتخصص أناس كذلك فى حفظ درايتهما ، ويتعاون تلك الجهود العلمية ، تكون علماء له فوائده ، ومناهجه النقدية ، به يتميز الحديث الضعيف ، من الحديث الصحيح ، وبه كذلك عرفنا تاريخ « رواية الحديث » ، ودرجتهم من حيث التزكية الأخلاقية والعلمية أيضاً لأن سلامة الحديث تعنى الالتزام بتشريعه ، وعلى الأمة أن تعلم كيف تأخذ تشريعها ، من هنا عنى العلماء ، منذ عصر التابعين ، بالبحث فى فن الحديث دراية (أى متناً) ورواية (أى سنداً) أى اهتم العلماء بفرز تاريخ الرواة من حيث معاصرة الرواة بعضهم لبعض فإذا ظهر فى سلسلة الرواة راو لم يشهد له التاريخ بالمعاصرة للراوى الذى أخذ عنه كان فى هذا الحديث نظر من حيث السند التاريخى ، فهذا جانب من جوانب النقد فى منهج الرواية مثلاً . فإذا انتهوا من النظر فى السند اتجه علماء المتن إلى فرز الرواية ذاتها على كتاب الله وأحكامه والروايات الأخرى الصحيحة . فإذا لم تكن موافقة كذلك للقرآن الكريم ، أو للروايات المتعددة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تعتبر رواية موضوعة ، فأمامكم وصفان للحديث الواحد : فهو من حيث الرواة يبحث فى تزكية الراوى ودرجة فهمه ، أو عن معاصرته هل التقى بمن روى عنه حتى يتأقن له الحكم الصحيح على درجة السلسلة من حيث القوة ، أو الضعف ، أو الوضع ، ومن حيث كونها منقطعة ، أو موصولة ، كذلك من حيث المتن ذاته له تقويم ليوضع الحديث وفق درجته الحديثية من حيث الوضع أو الضعف الخ . هذه نماذج من المنهج النقدى الذى ألفه علماء التابعين واصطنعوه لأنفسهم ليتحققوا من القيمة العلمية لدرجة الحديث وكما رأينا أن هذا المنهج النقدى له جانبان .

١ - جانب يبحث فى الناحية التاريخية ، فى تاريخ الرواة أنفسهم ، من حيث معاصرة كل منهم للآخر ، ومن حيث إمكانية الاتصال فيما بينهم ، ومن حيث السن ومن حيث

السلوك ومن حيث وجودهم حتى لا تخلق شخصية تاريخية يدسونها في سلسلة الحديث لذلك ألقت كتب كثيرة عنيت بالبحث الدقيق في تاريخ رواية الحديث ومثل هذا العمل التاريخي يعتبر منهجاً علمياً أفاد التسلسل التاريخي لأعلام الرجال الذين حملوا مسئولية الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم وبات تاريخنا الفكري بفضل هذه الجهود واضحاً كل الوضوح فكان هناك طبقات الصحابة ، وطبقات التابعين ، وتحدد فيها من هو الصحابي ومن هو التابعي .

٢ - الجانب الثاني : جانب النقد العلمي لما عليه المتن ذاته ، فمثلاً إذا صحت سلسلة السند من حيث وجود أعيان الرواة وإمكانية تلاقحهم الخ . وما هم عليه من السلوك الفاضل وسلمت سلسلة السند من النقد ، يتجه صنف آخر من العلماء تخصصوا في دراسة النص المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدرسوه ويُقَلِّبُوهُ على وجوهه حتى يتبين لهم الحق ؛ لأنه تشريع تسير عليه الأمة ، فكانوا تارة يعرضونه على القرآن ، وتارة يعرضونه على السنة النبوية الصحيحة ، وتارة يعرضونه على السلوك الفاضل الذي كان عليه مجتمع المدينة دار رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي المقررات البيئية التي رضى عنها رسول الله ، وكان من منهج الإمام البخاري وهو من هو أنه كان يتخذ سبيلاً آخر بجانب ما سبق وهو السبيل الروحي حيث كان يتوضأ ويقوم ويصلي ركعتين متوسلاً إلى الله سبحانه وتعالى أن يهديه سبيل الرشاد في أمر ذلك الحديث قبل أن يدونه . وكان بعضهم يسافر بلداً بعيداً يضرب بجملته أو بناقته أثناء الصحراء ليسأل عن صلاح حال راوٍ ورد اسمه في الرواية ، وكان حين يصل إلى بلد ذلك الراوي يجلس بعيداً عنه يسأل عنه فيشار إليه بأنه هو ذلك المبعوث عنه ، فيجلس السائل بعيداً عنه ليدرس سلوكه ودرجة ورعه وتقواه أولاً ، فإن شاهد عليه سيما (الورع والتقوى) أقبل عليه وسأله عن الحديث وإن شاهد عليه غير ذلك رجع من غير أن يسأله مكتفياً بما رآه عليه من المخالفات للسلوك الإسلامي الفاضل ، وعن طريق تلك الدقة العلمية دونت علوم في « تاريخ الرجال » وكيفية تجرييحهم وتعديلهم وظهر علم « الجرح والتعديل » أي شروط الراوي كيف يكون فاضلاً وغير فاضل ، حتى هؤلاء المجروحون دونت في تاريخهم كتب كُتِبَ الضعفاء والمتروكين فالسنة النبوية ليست كما يقال عنها : إنها أكاذيب نحلها الرواة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما هي عمل ديني ، ابتكر العقل في سبيل توثيقها الكثير وصنع منها علوماً ، لها من قواعد المنهج العلمي ما لها ، يتميز بها الحديث الصحيح من الحديث الضعيف ، ودرجات كل منهما ، وأنشأت في سبيل ذلك علوم تشهد لقدرة العقل العربي على

الإبداع فأبدع علوماً في المنهج التاريخي ، وفي المنهج النقدي . كل ذلك لخدمة غاية دينية ، فالعربي أعمل عقله في كل ما ينفع الدين ليتحرى الدقة في دينه وسلوكه .

فكانت السنة وهي اتباع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، من غير ابتداع من أهم العوامل التي قادت العربي إلى حركة علمية نشطة حتى تكلف أن يتدع تلك العوامل العقلية ليحرر نصاً دينياً مهدت السبيل أمامه فيما بعد لقيام مدارس في التاريخ والنقد وعليها قامت فلسفة الرأي العقل .

الرأي وتطوره :^(٨)

يتميز الرأي في الإسلام بما يتميز به الجو الإسلامي عن غيره من أجواء الحضارات الأخرى بثلاثة تميزات :

التمييز الأول :-

الوحي : والوحي هو أسمى مراتب المعرفة إذ هو توجيه الله المباشر للإنسان على لسان الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم فيه الصلاح في الحال «أى في الدنيا» وفي المآل «أى الآخرة» . ويتميز الوحي : بأن معارفه كلية يعمل فيها العقل بحثاً ليصل إلى مكنون الحكمة الإلهية التي تنفعه .

التمييز الثاني :-

السنة النبوية الشريفة : وهي بجانب أنها جزء من الوحي الإلهي إلا أنها تشتمل على السلوك الفاضل والممارسة العملية لرسول الله . وتعكس بحق كيف كان يطبق الوحي الإلهي إذ هي قول الرسول وفعله ، والفعل هو السلوك ، وتقريره ، والتقرير يعني موافقات الرسول على بقايا الحكمة البشرية المتبقية من العرف الصالح في المجتمع ومشورة أولى الرأي فالسنة بذلك تكون لائحة تفسيرية من جانب ، وتكون تنفيذية من جانب آخر . وهي بهله الصورة فيها الضمان للعقل والسلوك عن أن يضل في مجالات الميتافيزيقا .

التمييز الثالث :-

العقل : والعقل في الجو الإسلامي ، هو المرتبة الثالثة بعد الوحي ، وبعد سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والإسلام يحترم العقل حين قرر وظيفته ، « فلا دين لمن لا عقل له » ، معنى ذلك : أن التكليف بالشرائع منوط بالعقل ، ورغم أن العقل في المرتبة الثالثة في المجال الديني ، فإن له دوره الفعال فيه . فلقد أنيطت به وظيفة الترابط بين الإنسان ، والوحي ، أما فيما عدا المجال الديني فالعقل له سلطاته ورياداته . ونسوق نموذجاً على سبيل المثال : نبين به كيف يترابط العقل بالوحي .

إنه حين وافى الوحي الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء ونزل عليه جبريل فيه فقال له : اقرأ . فقال : ما أنا بقارىء... الخ . وخرج الرسول يتصبب عرقاً ، مصفر اللون ، شاحب الوجه ، وحين استقبلته خديجة ، فرعت مما رآته عليه من علامات التغير ، وعلامات الاضطراب ، وأكد خلجات هواجسها قوله لها : دثرونى .. دثرونى . وبعد أن هدأ روعه مما كان عليه أقبلت عليه تسأله الخبر ، فروى لها قصة ما رآه في غار حراء ، وكان في هذا الوقت لا يعلم شيئاً عن اسم « جبريل » ، وإنما قال لها : لقد رأيت رجلاً نزل على في الغار يقول : لى اقرأ ... الخ . فأخذ عقل خديجة يتدخل لفهم أول حدث من السماء صادفه الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء

واقع الأمر يفترض أن خديجة كانت من الممكن أن تقع في حيرة - وقد وقعت فعلاً - غير أنها فكرت في الأمر ملياً ، وقد استرجعت تاريخ معرفتها إياه ثم قالت : (والله إنك لتصل الرحم ، وتعين على نوائب الدهر ، وتحمل الكُل ، وتساعد الضعيف ، فإن الله لا يخذلك أبدا ...) .

فهنا استعانت خديجة بالعقل في تفسير حدث وقع للرسول - صلى الله عليه وسلم - وكان دليلها إلى هذا التفسير منطقياً ، حيث استدلت من واقع تجربة معاشتها إياه وشواهد الحال على ما كان عليه الرسول من السمو الأخلاقي ، وهى التى قد عرفته ، منذ أن كان قهما على ركبها التجارى ، فاستدلت بذلك على نتيجة هى (أن الله لا يخذله) فنقلته بوحى ثقافتها ومنطق عقلها إلى رؤيا مستقبلية جديدة مؤداها أن الله لا يخذله وكانت له بشرى مؤذنة إياه ببداية مرحلة جديدة ، الله أعلم بها ثم أشارت عليه أن تذهب معه إلى ابن عمها وكان قد اطلع على الكتب المقدسة والفلسفات الإشراقية هو (ورقة بن نوفل) أحد الخفاء ، الذين رحلوا من مكة إلى الشام للبحث عن الحقيقة بعد أن يئسوا من عبادة الوثنية ، فاستطاع في رحلته الشكية أن يطلع على المترجمات الفارسية ، واليونانية ، وبعض الكتب الدينية ، فهو من الذين تثقفوا بثقافات هلينستية ، ولا شك أن اختيار خديجة لهذا الرجل ، هو أحد الدلائل الثقافية التى تميزت بها « خديجة » فلم تذهب به إلى شاعر ، ولم تذهب به إلى عراف ، ولم تدع عليه بالجنون ، وكان كل ذلك بإمكانها ، إنما ساقها إلى الطريق الصحيح منحها العقل الذى تميزت به منذ أن كانت السيدة الأولى ذات التجارة الواسعة فساقها مواصفاتها العقلية إلى اختيار ذلك الرجل المثقف .

والنتيجة ، أنها أول من تنبأت بنبوته وذلك عن طريق المكتسبات العقلية ، وحين التقى الرسول بورقة قالت له : (اسمع من ابن أخيك) فحكى له الرسول ما رأى ، فقال له ورقة من خلال ثقافته الواسعة : إن هذه شواهد النبوة وما رأيته إنما هو الناموس الذى نزل على

عيسى أو موسى على إحدى الروايات ولَقِّنْ عِشْتَ (أى ورقة) لأنصرك نصراً مؤزراً (والنتيجة النهائية أصبح ورقة هو المبشر الثاني حين قال له : والله إنك لنبى هذه الأمة) وذلك من خلال مكتسباته الثقافية .

فمنه أن نزل الوحي على النبى صلى الله عليه وسلم والعقل يؤازره ولاسيما فى أهم مراحلہ الأولى .

ولا نستفيض كثيراً فى ذكر النماذج التى تشهد على قيمة العقل فى التفكير الإسلامى . من هنا كان العقل فى الإسلام يتميز بخصائص :-

إنه عقل علمى ، لا يعبأ إلا بالتفسيرات العلمية ، دون الاتجاهات الأسطورية ، وذلك نراه حين توفى إبراهيم ابن الرسول صلى الله عليه وسلم وصادف موته كسوف الشمس قالت الصحابة : «انكسفت الشمس لموت إبراهيم» أى أن العقل مازال متأثراً بالأسطورة .

هنا التفت الرسول صلى الله عليه وسلم وقال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الرحمن يخضعان لناموس واحد ولا يتكسفان ولا ينخسفان لموت أحد أو لحياته . ويعنى هذا الحديث أن على العقل أن يفهم الظواهر أو الأشياء بمنطقها العقلى ولا يتكلف لها التفسيرات غير العلمية .

لذلك كان رأى فى الإسلام أحد مصادر التشريع لأنه تميز كما قلت سابقاً بأصول ثلاثة :-

(١) القرآن .

(٢) السنة .

(٣) العقل .

فهو رأى بعيد عن الهوى والضلال لما يتميز به من تلك الأصول .

ولقد عود الرسول الصحابة أن يشيروا عليه بالرأى فى حربه ، وفى سلمه ، فهذا سلمان الفارسى أشار على الرسول بحفر الخندق ، فأخذ برأيه وأمر بحفر الخندق . وصحابى آخر أشار - بعد أن تساعل فى موقعة بدر - : أهذا منزل أنزلك الله أم هو الرأى والحرب والخديعة ، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : إنما هو الرأى والحرب والخديعة - فأشار عليه الصحابى بمكان آخر مناسب للحرب فأخذ الرسول برأيه .. الخ . نماذج كثيرة كانت فى حياة الرسول فكانت منه تعويداً للصحابة حتى يعملوا العقل فى الرأى وفى فهم الكتاب والسنة .

النموذج الثانى :-

أنه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يظهر الرأى فى صورة واحدة فى اختيار

خليفة للمسلمين فلم يكن في الكتاب أو السنة ما يعين على تعيين الخليفة وفق نص ديني، فلما لم تكن الخلافة مما يحسمها النص الإلهي وقعت تحت مشكلة الاختيار، كشأن أى عمل بشري يمت، وكانت تلك أول تجربة تواجه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان عليهم أن يتحملوا مسئوليتها كاملة، وكان من الضروري أن يقع قلق وخلاف والرسول صلى الله عليه وسلم كان مسجى في بيته.

أولاً: اجتمع^(٩) الأنصار في سقيفة بنى ساعدة ليختاروا أميراً من بينهم خليفة وقيل أن يقع أمرهم على « سعد بن عبادة » وما أن ترامى إلى عمر أمر ذلك الاجتماع حتى أخبر به أبا بكر ثم أجمعاً أمرهما على التوجه إلى تلك السقيفة لتوحيد رأى المسلمين عامة قبل أن ينفرد الأنصار برأيهم وحتى لا يرجع الأمر إلى القبلية العربية المقيتة وكانت وجهة نظر الأنصار كما يبدو أنهم يريدونها قبلية فقالوا: « منا أمير ومنكم أمير » هذا جانب ومن جانب آخر أنهم اجتمعوا على مظهر قبل في سقيفة تنتمى إلى بنى ساعدة وذلك كان رأى الأنصار.

وظهر في الجانب الآخر رأى يرى: أن الاجتماع في المسجد، وهو بيت شورى المسلمين جميعاً، والمسجد أولى فهو بيت الله لا ينتسب لقبلية ولا لشئ من العصبية الجاهلية..
ثانياً: وبما رفضوا الاجتماع في سقيفة بنى ساعدة، رفضوا أيضاً دعوى: « منا أمير ومنكم أمير ».

ثالثاً: أن يكون الاجتماع اجتماعاً للمسلمين، من غير عصبية للمهاجرين أو عصبية للأنصار، إنما هي الرابطة الإسلامية.

رابعاً: أن تكون المبايعة حقاً مشروعاً بين المسلمين جميعاً. هنا نهض عمر بن الخطاب مباعاً أبا بكر في المسجد ونعمت المبايعة فإنه الصديق وأول من آمن من الرجل وهو الرفيق في الغار. فهذه مشكلة واجهت المسلمين وهي مشكلة سياسية دينية.

وظل الرأى الإسلامى متوحداً داخل الجماعة الإسلامية في صورته العامة، وإن كان هذا لم يكن يعنى أن باطن المجتمع كان معافى تماماً، إنما كانت الأحشاء متخمة بآراء ينازع بعضها بعضاً بجانب الرأى العام الإسلامى، غير أنها لم تبلغ مبلغها من القوة التى يمكن أن تؤثر على وحدة الرأى العام، وذلك مثل جماعة مدعى النبوة (« سجاح » « ومسيلمة ») التى حاولت أن تجمع حولها أتباعاً من الأعراب، غير أنها لم تفلح، وجماعة المرتدين، مانعى الزكاة أرادوها قبلية بعد الرسول. مثل هذه الفتن، قد أخذ أوارها قبل أن تعوق مسيرة الرأى الإسلامى المتوحد، إلى أن ظهرت مشاكل التحكيم، وذلك بعد اغتيال الخليفة الثالث

عثمان بن عفان وبعد أن تم اختيار الخليفة الرابع على بن أبي طالب ، ففجر معاوية بن أبي سفيان وإلى دمشق ، مشكلة قتل عثمان ، وذلك بعد عزله من ولايته ، وذلك حين استقر الرأي بالخلافة لعلي بن أبي طالب وتسلم مقاليد الخلافة وباشر سلطاته فرأى أن عليه أن يحمّد تلك الفتن التي أشعلها بعض خصومه من السياسيين للتشويش عليه ، وعلى خلافته ، فقام بعزل بعضهم ، وذلك حسب وجهة نظره السياسية ، ليأمن شر الفتنة قبل أن تنشب أظفارها في جسد المجتمع الإسلامي فيتمزق فعزل معاوية وأرجأ النظر في أمر قتل عثمان حتى يتبيأ له الجواب المناسب وكانت قد قامت عليه عاثشة في « موقعة الجمل » فكان من الصعب عليه أن يترك فتنة الجمل ويجلس لتصفية قتل عثمان : الأهم مقدم على المهم ،

فكان الأهم ، من وجهة نظر الإمام علي ، هو المحافظة على وحدة الأمة ثم الأخذ بالقصاص وهو ليس مشكلة ، وإنما المشكلة أن يستتب الأمن والنظام لصالح الأمة ، وما كاد الإمام علي يخلع معاوية ، حتى اندلعت نار الفتنة بين جماعة يطلبون منه أن يسلم قتل عثمان ، وحاول ، في غير جدوى ، أن يهدئ من شأن تمرد هؤلاء ربّما يخلص من مسؤولياته الحريية ، غير أن معاوية ألّب عليه شأن قومه ، فما كان منه إلا أن خضع لرأى القائلين بالتحكيم ، أى جلسة هادئة لتصفية أمور الخلاف والخلافة . اتفقت جماعته على أن ترشح سفيراً منها هو الصحابي الجليل (أبو موسى الأشعري) وجماعة معاوية رشحت سفيراً منها هو الصحابي

الجليل (عمرو بن العاص) وبعد مداولات دامت قرابة ستة أشهر ، كما يذكر الطبري وفي رواية أخرى قرابة سنة اتفقا على أن يخلع كل منهما صاحبه وحين جاء الموعد المضروب بينهما صعد أبو موسى الأشعري من غير استفاضة في الشرح على المنبر خلع « علي بن أبي طالب » ، ثم صعد عمرو بن العاص وثبت معاوية : فارتبك الرأي العام الإسلامي في فهم هذين الموقفين ، وفي أمر هذين الرجلين ، رجل يخلع خليفة شرعياً بايعته الأمة الإسلامية ، ورجل يثبت والياً معزولاً عن ولايته ويجعله خليفة شرعياً ، إنها لإحدى الكبر .

هنا يتساءل الفكر ، كيف ينصب وال معزول خليفة شرعياً ؟ وكيف يعزل الخليفة الشرعي ليكون معزولاً ؟ قضية التحكيم ليست خلافاً حول قضية الخلافة ، إنما القضية التي قام عليها أمر التحكيم ، هي تصفية أمور خلافية أو كما يقال بالأسلوب المعاصر : حول إجراءات شكلية تصادف رجل السياسة : وهي تسليم قتل عثمان ، وهذا شيء يخص الخليفة وحده ولكنها الفتنة قاتلها الله أربكت رأى الأمة الإسلامية في أمر قد مضى عليه إجماع الأمة حين بايعت عليها بالخلافة قبلاً .

تمخض ارتباك الرأي العام للجماعة الإسلامية عن عدة نتائج :-

النتيجة الأولى :

كثرة الاغتيالات السياسية لكبار الصحابة وكل من يريد أن يعبر عن رأيه في أمر تلك الفتنة . أدت تلك الحرية السياسية إلى ظهور مشكلة فكرية ، وهى حكم مرتكب الكبيرة ، ولا شك أن القتل من أكبر الكبائر . وكما عمرت الساحة السياسية بالشقاكات الخلافية عمرت أيضاً ، الساحة الفكرية بالخلافات حول تلك القضية ، وراجت القضية فكرياً ، وراج الخلاف حولها بمذاهبه .

النتيجة الثانية :

الشقاق في رأى حول قضية حرية الإرادة في الإسلام وهى كما عبر عنها لقدماء (أفعال العباد) وقد دار حولها جدل كثير . فإن المناقشات بدأت بتركز حول مسألة العدالة الإلهية والمسئولية الإنسانية أى علاقة الحرية الإنسانية بقضية القضاء والقدر التى انقسم حولها أهل السنة في المسجد الجامع في البصرة إلى أهل سنة ومعتزلة ولاسيما بعد الحوار الذى جرى بين واصل بن عطاء والحسن البصرى . ملخص اتجاهات الجدل سؤال فلسفى فكرى يقول هل الإنسان مسير أم مخير ؟ وهو سؤال فلسفى ميتافيزيقى أوقع الفرق الإسلامية في حرج بين الانشغال بالإجابة عليه والسكوت عنها .

النتيجة الثالثة :

التحزب والتفرق حول أى مشكلة تظهر في الساحة الفكرية الإسلامية فيما بعد . تلك تمهيدات عامة عن أهم خصائص الفكر الإسلامى وتفلسفه ، والرأى الإسلامى وتطوره . وبناء على ذلك أخذ الرأى يصطبغ بصيغتين :

الصيغة الأولى : الجانب العقدى في الإسلام وما فيه من قضايا عرفت فيما بعد بعلم « أصول الدين » وهو علم التوحيد أو « علم الكلام » أو « علم العقائد » ويتناول ثلاثة جوانب :

(١) مشكلة الإلهيات .

(٢) مشكلة النبوات .

(٣) مشكلة البعث .

الصيغة الثانية : الرأى التشريعى وتكفل به علم أصول الفقه أو علم التشريع أو علم الحياة العملية وسلوك المسلم ويتناول ثلاثة جوانب هى :

(١) العبادات .

(٢) المعاملات .

(٣) الجنايات .

وتلك هى دائرة الفكر الإسلامى إلى أن ترجمت الفلسفة وظهرت معها مجالات أخرى .

التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة (١٠)

أما عن التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة ، فإننا نود أن نشير بادية ذى بدء - إلى أن المنظومة الإسلامية تشتمل على مستويات ثلاثة للفكر يحدد المستوى الأعلى فيها نوع المعرفة .

فهناك : دين إسلامى .

فكر إسلامى .

فلسفة الإسلاميين .

هذا التصنيف أساسى - فى نظرنا - لتحديد فلسفة الإسلاميين ، من الدين الإلهى وفكره ؛ فالدين الإلهى : هو ما أوحى به الله إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولما كان الدين الإسلامى وحيأ إلهياً ، لا تغيير فيه ، ولا تبديل - : كان أعلى مستويات الفكر الإنسانى ، والمعيّار الأساسى لتحديد مسار الفكر الإسلامى وفلسفته . واضح تماماً أن الدين الإسلامى ليس من قبيل الفكر العقلى ، أو نتيجة جهد عقلى قام به إنسان مفكر ، إنما يعتمد فى مصدره على الوحي الإلهى ، وهو غير العقل ، وهذا أهم ما يميز الدين الإسلامى عن الفكر الإنسانى وفلسفته .

أما الفكر الإسلامى فإنه نشأ نشأة طبيعية منذ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ونزول الوحي عليه ، فنراه يوصى سفراءه بالرأى فيما دون كتاب الله وسنة رسوله ، فضلاً عن دعوة القرآن ذاته للمسلمين إلى تدبره قال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (١١) ثم هناك ضرورات أخرى ساهمت فى تنمية الفكر الإسلامى وانقسامه إلى مدارس فى السياسة والفكر كما قدمنا .

فمجال السياسة برز فيه سؤال وجّه الفكر السياسى فى الإسلام وكان السؤال : من هو الخليفة ؟ ومجال الفكر الإسلامى برز فيه سؤال آخر هو : كيف أفهم مراد الله ؟ وهل لكى أفهم مراد الله لا بد من العقل أو من إمام معصوم ؟ على حال وجدنا - والواقع يؤيدنا - من أخذ بوجهة النظر التى تحترم العقل فى سبيل فهم النص المقدس أى أن العقل لا بد منه لفهم الوحي الإلهى كالمعتزلة وأهل السنة والفقهاء وذلك على خلاف بينهم فى تقدير قيمة سلطة العقل هذا الاتجاه يسمى : (العقل الثقلى) .

وهناك من ألغى العقل وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وهذا الاتجاه يسمى « اللاعقل »

كالشيعة والصوفية .

فالتيار الذى أخذ بالعقل لفهم المعنى الحقيقى للقرآن حاول أن يقدم وسائل منهجية يستعين بها العقل على فهم النص الإلهى ويحكم بها علاقته بالقرآن .

* فظهر علم أصول الدين ليحدد علاقة العقل بالعقيدة .

* وعلم أصول الفقه ليحدد علاقة العقل بالشرعية .

فاستطاع هذا الاتجاه أن يأخذ بالعقل ويرد له اعتباره ويحدد بهذه العلوم نطاقه وهذا ما عرف فى الفكر الإسلامى بقضية « العقل والنقل » أو قضية الرأى فى الإسلام .

أما التيار اللاعقلى ، الذى أخذ بفكرة الإمام المعصوم ، فقد انقسم إلى تيارات . من هنا بدأ الصراع حول فهم الحقيقة الدينية :

— حقيقة دينية كما تُرى فى مراد الله وكما عاشها رسول الله صلى الله عليه وسلم .

— وحقيقة دينية كما تُرى فى مراد البشر وعاشتها الفرق الإسلامية .

ومن الصراع الدائر بينهما : تميز الفكر الإسلامى بالحركة الفعالة الإيجابية ، كذلك تميز بعدم خروجه عن دائرة الدين الإسلامى ، وجهة ، وغاية ، وموضوعاً ، ومنهجاً ، فهو ملتزم به عقيدة وتشريعاً ، وأخلاقاً ، وظل الفكر الإسلامى يرمى هذه المقررات ويلتزم بها .

كذلك من السمات العامة للفكر الإسلامى : أنه محدد القضايا من حيث الجدل الإنسانى ، أى ليست قضاياها كلها قابلة للجدل العقلى — وإن وجد من المسلمين من تعدى هذه القضايا وخاض فيها — وأغلب هذه القضايا يدخل فيما تطلق عليه الفلسفة : « مشكلات ما بعد الطبيعة » على أساس أن الوحي الإلهى تكفل بشرحها وبيانها وكان هذا الموضوع طبيعياً لولا تشبث بعض المتفلسفة الإسلاميين بتقليد فلاسفة اليونان .

فالفكر الإسلامى فكر موجه لذلك تحدت علاقته بقضايا الجدل .
ولقد أبرز القرآن خطوطاً عامة لمجالات الجدل توجيهاً منه للعقل حتى يتفرغ للجدل المفيد ، والمجالات هى :

(١) الوحي : ما بعد الطبيعة :

مجال أبيض فيه السؤال ، ورفض الجدل حوله ، وهو ما يعرف فى عرف الفلسفة بمشكلات ما بعد الطبيعة تكفل القرآن بشرح وتوضيح هذه المشكلات لأنها فوق النطاق العقلى . فقد روى ابن حجر عن أبى المظفر أنه قال فى القضاء والقدر :

« سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة ، دون محض القياس ، والعقل ، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في مجال الحيرة ، ولم يبلغ شفاء العي ، ولا ما يطمئن به القلب ؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى ، اختص به العليم الحكيم الخبير ، وضرب دونه الأستار ، وحجبه عن عيون الخلق ، ومعارفهم مما علمه من الحكمة فلم يعلمه نبي مرسل ، ولا ملك مقرب » .

نبي الرسول عن التنازع في القدر ، حينما خرج على أصحابه وهم يتنازعون فيه . فقال أبهذا أمرتم ؟ أبهذا أرسلت إليكم ؟ عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه .
قال ابن حجر : يؤخذ من هذا الحديث التوقف عن الخوض في المشكلات .
فأبيح السؤال عن الله ، ونهي عن الكيف .

فالجانب العقائدي في الإسلام هو ما ورد فيه قول عمر : اتقوا الرأي في دينكم ، وإياكم وأصحاب الرأي ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا ، فالرأي في الحياة الاعتقادية له آثاره السيئة لأن قوة العقيدة تعتمد على اليقين المطمئن والتسليم المؤمن .

(٢) العقل : العالم الطبيعي والاجتماع الإنساني :

مجال أبيح فيه البحث والجدل معاً ، وهو ما يخص الأمور الطبيعية ، والاجتماع الإنساني ، والأمور الخاصة بالتشريع ، وهي أمور تدخل في نطاق العقل ، والقياس ، والتجربة ، يقول ابن عبد ربه : لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة وهم أهل الفقه والحديث : في نفى القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام إلا « داود بن علي » .

ويقول عمر لشرح حين بعثه على قضاء الكوفة : وما يتبين لك من السنة فاجتهد فيه رأيك . وقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - في حديث تأبير النخل : أنتم أعلم بشئون دنياكم .

(٣) مشاكل خاصة حصرها القرآن :

وهي مجال لا يفيد السؤال ولا يجدي حوله الجدل وهي قضايا حصرها القرآن حول :
(أ) قضية الروح قال الله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ .

(ب) قضايا خمس حصرها القرآن بقوله تعالى :

﴿ إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير ﴾

[سورة لقمان : آية ٣٤]

(ج) المتشابه من القرآن مثل فواتح بعض السور :
آلم - كهيعص - يس - ن - ق - ص الخ .
مثل هذه الآيات ، وهى من المتفق على أنها من المتشابه ، والمتشابه : « لا يعلم تأويله إلا الله » .

ومادام هناك أشياء لا يمكن العقل أن يصل إليها فإننا نشدد على أهمية الوحى ، وبهذا
تحل مشكلة الخيار : بين إهمال الدين ، أو إهمال العقل .

هناك من الباحثين المشهود لهم مثل الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه :
« القرآن والفلسفة » يجعل القرآن من أهم عوامل التفلسف فيقول :-
« فإنه بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التى دفعت المسلمين إلى
التفلسف » .

لكن ما معنى التفلسف الذى يقصده الدكتور محمد يوسف موسى ؟
إذا كان التفلسف هو إثارة الأسئلة وتوجيهها - أى أسئلة كانت - فالقرآن من عوامل
التفلسف أما إذا كان معنى التفلسف هو البحث عن الغموض الميتافيزيقى حول مصدر وجود
الإنسان أو الوجود . فالقرآن على هذا المعنى ليس مصدراً للتفلسف .

أما إذا كان معنى التفلسف هو تحصيل المعرفة الحقة لله ، والتدبر فى الكون الطبيعى ،
أى عالم الشهادة ، والتسليم بعالم الغيب ، فيكون فى القرآن إجابات حاسمة للإثارة النفسية
والعقلية . حقيقة أن القرآن الكريم لم يحتو على أصول الفلسفة بمعناها الاصطلاحى لكنه
أجاب على أصول الفلسفة ولاسيما الجانب الميتافيزيقى منها ، لأن القرآن بين الحق فى قضية
الألوهية ، وما يتبعها من مغيبات إلى التدبر فى مجالات الطبيعة ، والبحث ، والنظر فى ملكوت
النفس ، وعظمة الطبيعة ، بذلك يكون القرآن سبباً من أسباب النظر العلمى وهو مجال آخر
غير المجال الميتافيزيقى .

والقرآن قد حدد موقفه من مشكلات عالم ما بعد الطبيعة ، بواسطة الوحى الإلهى ،
وليس على المسلم إلا اعتناقها ، ثم يتفرغ لكل ما يجرى فيه البحث ، والنظر ، وتصلح له
المناهج العلمية وإن عدم توضيح القرآن لكل ما فى الوجود فيه تقدير لجانب العقل الإنسانى ،
وتأكيد جديد من الوحى للعقل لأن يباشر عبادة التدبر ، والبحث فى مجالات التجربة

الإنسانية وما يقع فى إطار تاريخها ، وتصبح مجالات الجدل المحددة فى المنهج القرآنى ذات
قيمة عقائدية ، واجتماعية ، فقيمتها الاجتماعية أنها تدعو الناس إلى الاهتمام بما يقع فى دائرة

النشاط الإنساني وألا يتخذوا من عدم فهم آيات القرآن ذريعة إلى عدم الإيمان ، فالربط بين عدم الفهم والإنكار دحضه القرآن نفسه عندما أشار إلى بعض آيات كونية غير مفهومة ، ومع ذلك لا يقوى الإنسان على إنكارها كقوله تعالى كما قلنا : ﴿ ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ [سورة الاسراء : الآية ٨٥] ، فإن عدم فهم الروح ليس مسوغاً لرفضها ، كذلك تضيف تحديدات مجالات الجدل ، قيمة عقديّة تظهر في الإيماء الإعجازي للقرآن على أساس أن هذه المجالات بلغت مع التاريخ حقيقة غير منقوضة حتى في الحقائق العلمية وفي هذا ما يعطى مزيداً من الإيمان بأنه وحى منزل .

وتصبح الوظيفة الاجتماعية النهائية لمجالات الجدل تعني : أن الالتزام بها يقلل كثيراً ويضيّق مجالات الخلاف بين الجماعة ، وتعطى طابعاً فكرياً له حده الأدنى المقرر الذي تشترك فيه الجماعة على اختلاف حظها من العقل ، والقدرة على التفكير .

وفي أواخر القرن الثاني الهجري ، وأوائل الثالث الهجري ، بدأت حركة الترجمة في المحيط الإسلامي ، وعربت علوم كثيرة ، منها الفلسفة . ومن يوم أن عربت ظلت تطلق على جانب محدد ، وعلى جماعة محددة ، وعلاقتها بالفكر الإسلامي ظلت علاقة مشوبة بحذر ، بمعنى أن الفكر الإسلامي - الذي ظل متحفظاً بدائره - لم يتخذ الفلسفة لقباً عليه ، أو صفة له ، وغداً الفكر الفلسفي الإسلامي يطلق منذ القرن الثالث الهجري ، على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي مباشرة أو عبراً وظل هذا اللون الفكري - الذي يمثل تيار الثقافة الهلينية. الوافد على المحيط الإسلامي - دلالة على رحابة صدر الإسلام نحو هذا اللون الفكري .

غير أن دواعي الحذر كانت لا تمنع دراستها ، ولما كانت الفلسفة تتميز بطابع التمرد العقلي ، فهي دائماً تتمرد على مبدأ الالتزام ، تتمرد على القواعد المقررة . من هنا كان العقل الموجه بالدين لا يأنس إليها لأنها تكثر مجادله وتثير عليه القلق من كل جانب ، وأقل ما تثيره عليه هو سؤالها له لماذا يقبل التوجيه من الدين ؟

وسؤال الفلسفة لنفسها لماذا ألتزم بقضايا الفكر الديني ؟

وقد أحدث تمرداها في الثقافة الإسلامية حركة عقلية ناهضة ومنظمة درأت بها عنف الوافد فتوافقت حركة الترجمة والتعريب مع حركة الكتاب الإسلامي وتأليفه ، واستطاع العقل الإسلامي أن يثبت ذاته ، ويتبين أصالته أمام ما وفد عليه من تراث اليونان ، دون أن ينساب في روافد الفلسفة وحركة ترجمتها .

فالفلسفة الإسلامية تميزت عن الفكر الإسلامي بما أحدثته من قضايا جديدة ، وإن كانت

ليست بذى بال مثل قضية « التوفيق بين الدين والفلسفة » . « والله والعالم » ونظرية « العقول العشرة » والنظريات الاجتماعية في المدن الفاضلة » وكانت تسير بانقباض تام بجانب الفكر الإسلامى الفسيح لأنها انعزلت داخل قضايا محددة ، وظلت تعالجها من مبدأ التسليم بمقرراتها التقليدية ، على أى حال نجحت الفلسفة من حيث منهجها في المحيط الإسلامى ، وأخفقت من حيث موضوعها . فنلاحظ أن المنطق الصورى يدعى - في المدرسة الإسلامية - عصمة الدهن عن الخطأ في الفكر ، وإن وجد من الإسلاميين ، من عارضه مثل : ابن تيمية وابن الصلاح والنووى غير أن نقده للمنطق كان بأسلوب للنطق ذاته أى جادل مبدأ ذهنياً بمبدأ ذهنى .

هذا ما اشتملت عليه المنظومة الإسلامية من دوائرها الثقافية والفكرية وبالرغم من أن الفلسفة انتسبت إلى الإسلام فإنها ظلت مصطلحاً يعبر به عن الفكر الوافد .

ومهما ادعى الفكر الإسلامى الالتزام والحبيطة فإن شيوع الفلسفة ، والتفكير فيها قد جره إلى دراسة مسائل تتنافى مع التزامه « كمسألة إثبات صفات الله أو نفيها » وهل هى زائدة على الذات أو هى عينها ومدى قدرة العبد وعلاقتها بقدرة الرب ؟

والنتيجة النهائية التى نريد أن نصل إليها من التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين هى : عدم الخلط بين ما هو من صميم الفكر الإسلامى . وبين ما هو من صميم فلسفة الإسلاميين . أما دعوة الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق التى دعا إليها فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة » تحت عنوان :

« رأى فيما تشمله الفلسفة الإسلامية » بقوله : وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما تسوغ جعل اللفظ شاملاً لها فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى تتناولها أصول العقائد التى هى علم الكلام بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها مبادئ « كلامية » هى من مباحث علم الكلام وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضمها .

فهذه الدعوة تحتاج إلى نظر ، فالأوفق - عندى - أن يظل علم أصول الفقه داخل إطاره فى الفكر الإسلامى لأنه قواعد عقلية وضعت لغايات دينية ، كذلك علم الكلام الإسلامى هو فكر إسلامى ، وليس فلسفة ، لأنه من جانب موجه توجيهاً دينياً ، غاية وموضوعاً ، ومن جانب آخر : أنه لم يطلق عليه أصحابه فلسفة . ولا يستفاد من رأينا فى تقرير التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين :- عدم تأثرهما ببعض ، فينبغى ألا يستفاد ذلك

من رأينا لأن رحلة التفاعل بينهما ساعدت كلاً منهما على إبراز خصائصه ، وحقائقه ، وبوحيته
أن علم أصول الفقه ، وعلم أصول الدين ، يعتبران - في نظرنا - تطوراً طبعياً للرأى فى
الإسلام ، وعلى سنة التفاعل الثقافى فقد استفادت العقلية الإسلامية من العقلية الوافدة ، تطویر
قواعد هذه العلوم مع الاحتفاظ بصفة التمايز بین ما هو من صميم التفلسف ، وبين ما هو
من صميم الدين وفكره .

يفيدنا التحايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين من جانبين : جانب يؤكد على عنصر الأصالة فى العقلية الإسلامية ، وأن الإسلام فى حد ذاته دفع العقل إلى نشاطه الفكرى ، وجانب يدفع ما يتوهمه بعض الناس من أن الإسلام دين جامد متزمت ، لا يحب العقل كثيراً ولا تراثه ، حتى إن بعض المستشرقين ، من الرعيل الأول ، ادعى أن تأخر المسلمين يرجع إلى جمود أهل السنة ، وبطهم عن العقل والتراث الفلسفى .

لا شك أن هذه دعوى مفتراة على الإسلام لأن الإسلام يرمى العقل ويحتفل به حينما جعل التكليف منوطاً به أى لا مجنون مكلف ، ولا صبي مكلف ، ولا حيوان مكلف ، فالإسلام يرمى العقل ولا سيما عندما حرم كل ما يسيء إلى العقل من المسكرات ؛ فشرعية التكليف الإسلامى منوطة بالعقل ولا تكليف لغير العقل . كذلك إذا نظرنا إلى وسائل الاجتهاد فى الإسلام أيضاً كالمصالح المرسلة والاستحسان الخ وهذه كلها صيغ عقلية مستنبطة من النص الإلهى ، فمن مصادر التشريع الاجتهاد وهو عمل عقلى للإنسان المسلم . أما من ناحية موقف الإسلام من التراث العقلى ، فمن حيث المبدأ نلاحظ : أن الفلسفة ، والتراث الشرقى ، دخلاً معاً ديار الإسلام ، فى عنفوان شباب الدولة الإسلامية ، وبذلت الدولة فى سبيل ترجمتها ونقلها الوفير من المال ، وكان من الدين قاموا بعبء الترجمة فلاسفة مسلمون يقيمون فى ظل دولة إسلامية ، فلو كان الإسلام لا يرمى العقل ، ولا يحترم الثقافة العقلية ما حرص الخلفاء على إنشاء قلم الترجمة ليتقل التراث اليونانى والسريانى إلى اللسان العربى .

ولا غرو فإن أول فيلسوف في الإسلام كان على صلة قوية باللسان الإغريقي ، كما تذكر الروايات التاريخية كان من حيث النسب عربياً ، ومن حيث الدين فهو مسلم ، ومن أوائل من نشط إلى ترجمة الفلسفة إلى اللسان العربي ، ويعرف في الدوائر الفلسفية بـ (فيلسوف العرب) هو : الكندي ، وإلى أن مات هذا الفيلسوف وهو على صلة قوية بعلماء عصره وبدينه ولم ترقى من معاصريه تصمه بالضلال أو بالكفر أو الخروج على الدين الإسلامي .

ثم لما ترجمت الفلسفة لم يُعرض عنها العقل الإسلامي بل أقبل عليها بالتأليف والترجمة

والشرح من غير أن يضحى بدينه في سبيلها . والفلسفة وهي إحدى لغات العقل دخلت ديار المسلمين من الباب الرسمي يوم أن كان الإسلام دولة قوية ، ولم تتصور عليه محرابه عليها وإنما دخلت باختيار دولة الإسلام وبمشيئة خليفة المسلمين .

من هنا يتبين لنا : أن الإسلام رحب بالعقل لذات العقل ، وبالعقل الوافد وبترائه ، فالإسلام يرعى العقل من حيث هو عقل وذلك حينما ناط التكليف به وفتح له باب الاجتهاد .

بل إن القرآن نفسه دعا العقل ليتدبره وفق قوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء : الآية ٨٢] . ففتح المسلمون عقولهم على التراث الإغريقي والشرقي .

فالإسلام من حيث هو دين أعطى للعقل قدره حينما أعانه على وظيفته الفكرية ، والإسلام عندما دعا الإنسان حرك فيه عقله وأقلق عليه فكره عندما أعانه على أن يفكر .

ولقد مرت الفلسفة عندما دخلت ديار الإسلام بثلاث مراحل :

- مرحلة الترجمة .
- مرحلة الدراسة .
- مرحلة التفاعل أو المكافحة بينها وبين الفكر الإسلامي .

وتقسيمها إلى مراحل لا يعنى استقلال كل مرحلة عن الأخرى ، فالكندى كان مترجماً ، ودارساً ، وإنما نشير بهذا التقسيم ، إلى أن دراسة الفلسفة ، تتوقف على ترجمتها ، والتفاعل والمكافحة يتوقفان على دراستها . فكل مرحلة تعتبر مقدمة طبيعية للتالية ، ومرحلة التفاعل ولدت ولادة طبيعية ، وفيها شيء من المشقة الزائدة . وبطبيعة الحال ، مهما رافقها من عسر فإنها انتهت بمولود يحمل خصائص أصيلة من العقل الإسلامى غير أنه لم يكن سوى الحلقة من غير تشويه وذلك يرجع في نظرنا إلى المدرسة الفلسفية في الإسلام نفسها لأنها حيث قدمت الفلسفة قدمتها من وجهة نظر ضيقة من حيث تعريفها وموضوعها ومنهجها وسنحاول بيان ذلك .

* * *

الباب الثانى

العرب ومراكز التراث الفلسفى

- * قابلية العرب لتراث الأوائل.
- * مركز التراث الهلينستى.
- * مركز السريان والعرب.
- * نظرية الفيض ومؤثراتها.

قابلية العرب لثراث الأوائل :

أحب أن أبدي بأبى ذى بدء بعض الملاحظات على موقف العرب وتقبلهم للثراث الفلسفى وبحمهم عن روافده ومراكزه :

أولاً : يقول الواقع التاريخى للفكر الإسلامى : إن الفلسفة حين ترجمت فى ديار الإسلام ، أى نُقلت من اللسان الأعجمى سواء كان يونانياً أو سريانياً إلى اللسان العربى تحت إشراف الخليفة المأمون وبواسطة جماعة من المترجمين ، يعتبر هذا العمل فى حد ذاته دليلاً على أصالة العقل العربى من حيث إنه يحب الثقافة ويبحث عنها فى مظانها وعن مصادرهما المتنوعة ، فلو لم يكن العقل العربى مهياً لفهم الثراث الذى حرص على نقله ما اتخذ سبيله إلى ترجمته ، فلا شك أن مجرد نقل الكتب الفلسفية من لسانها الأعجمى إلى لسان عربى ليعرب بكل تأكيد عن أصالة فى العقل العربى مادام يرعى الثقافة الإنسانية دون تعصب منه إلى ثقافته الخاصة ، بل فتح الباب على مصراعيه ليستأنس بتجارب الأمم ويستوعب من الثقافات ما شاء له أن يستوعب .

ثانياً : إنه حين عنى بتكوين قلم للترجمة ، وكان ذلك فى عصر الدولة العباسية عصر الخليفة المأمون فى القرن الثامن للميلاد ، كان تكوينه وفق خطة ثقافية رائدة إذ استطاع قلم الترجمة وفق الخطة أن يترجم فنوناً مختلفة ، فترجم من الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الطبية ، والفلك ، والطبيعة والرياضة ، ومن الفلسفة الإلهية كتب أفلاطون ، وأرسطو ، ومن الفلسفة المدنية التى تتعلق بالسياسة ، والأخلاق ، والإلهيات ، وكذلك سياسة المنزل واستبعد قلم الترجمة فن التراجيديات وفن القصص والمسرح من مشروع الترجمة إلى العربية ، ذلك - فقط - الذى لم تشمله الخطة الثقافية للترجمة الأولى ، ربما لعدم تقبل العرب لفكرة المسرح اليونانى وقد يكون ذلك لاحترامه الشديد للمرأة . على أى حال هذا التنسيق فى الترجمة يدل بعمق على أن العقل العربى ، حين أراد الترجمة ترجم منها ما يحتاجه فى مسيرته الحضارية ، فكان لديه معيار حضارى ، استطاع أن يتقن به ما يتقنه ، فكان يتعامل مع ثراث الحضارات السابقة من خلال منظوره العربى الإسلامى ، فلم تعوقه مشكلة الثراث والمعاصرة ، كما تعوقنا اليوم ، واستطاع أن ينتصر عليها ، حين كون قلماً للترجمة ، وحين وضع خطته الثقافية لاختيار ما يتفق مع ميزان الحضارة الإسلامية ، ومع وجوده العقلى ، والفكرى أيضاً ، وهذا يدل على أصالة العقل العربى حين تفهم ثراث حضارات الأمم السابقة وحين لم ينغلق على تراثه فكان على مستوى فهم المسئولية الحضارية حين ترجم وحين نخر أليس فى هذا ما يشهد بأصالة العقل العربى ١٩

ثالثاً : إنه حين ترجمت الفلسفة ، تخصص في دراستها أناس عرفوا بالفلاسفة ، استطاع هذا نفر أو هؤلاء الفلاسفة أن يدرسوا الفلسفة دراسة متعمقة ، وأن يحيطوا بقضاياها ، والمتصفح لكتب هؤلاء الفلاسفة داخل المنطقة الإسلامية ، يرى أنها تشتمل على جانبين : جانب الفلسفة التقليدية وتمثلها الكتب المترجمة عن أرسطو وأفلاطون ومدرسة الإسكندرية ، فمن ينظر إلى ذلك الجانب الذي وفد إلى البيت العربي عن طريق قلم الترجمة الرسمي - : تراه يحكم بأن الفلسفة الإسلامية فلسفة تقليدية ، أي منقولة عن اللسان اليوناني أو السرياني . ومثل هذا الحكم - لا بد لنا من تقويمه - لما يشوبه من قصور ؛ لأن على الباحث الذي يريد أن يتوخى حقيقة الحكم على أي شيء أن يتصف بالتروى فهذا قصور واضح لأنه أغفل الجانب الآخر من أعمال المدرسة الفلسفية في الإسلام .

الجانب الثاني : هو ما يمثل العقلية الإبداعية للعقل العربي والإسلامي على حد سواء . تلك قضية سنوضحها فيما بعد ، فإن المدرسة الفلسفية قدمت من الشروح والتعليقات على النص اليوناني المترجم ما يدل على التعمق والقدرة على الفهم والتحليل ، ثم انطلقت تقدم نماذج فلسفية تشهد لها بالحركة الإبداعية وبالنمو والازدهار في مجال الفلسفة ، وذلك ككتب الكندي وأدله على وجود الله ، وكتب الفارابي المتنوعة والذي أعاد فيها النظر من جديد في قضية الدين والفلسفة ، وكتب ابن سينا ومحاولاته في كتاب الإشارات والتنبيهات في تجلية المعرفة ومستوياتها . ومحاولاته نحو إيجاد منطق جديد سماه منطق «المشرقين» ، والغزالي الذي استطاع أن يقدم منهجاً فريداً في نقده للفلاسفة ، وهناك من رأى أن نقد الغزالي للفلاسفة هو نقد للعقل ، ولا شك أن هذا خلط بين المفاهيم ، فمن قال : إن نقد الفلاسفة هو نقد للعقل ، هذا نقد مغلوط فيه خلط متعمد بين مفاهيم عدة أما العقل فهو قضية النوع الإنساني دون الفلاسفة والفلاسفة ليسوا هم النوع الإنساني إنما هم يمثلون أنفسهم وليس كل الفلاسفة إنما هم فلاسفة معينون ، وإذا تعينت أشخاص الفلاسفة سقط الحكم الكلي أي ليس كل الفلاسفة حتى الفلاسفة المجهلون لا يلحقهم النقد في كل آرائهم إنما هي آراء حدها الغزالي في كتابه «التهافت» بحوالى عشرين مسألة ، فهذا جانب يمثل في المسألة الإسلامية الجانب المبدع .

يقول ديور:

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضاً ؛ لأنه يرينا أول محاولة للتغذى بشمرات الفكر اليوناني تغذية أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصاري الأولين .

ثم يقول : ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبر بكثير من

مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير بأن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقاومة الفلسفة الإسلامية لها . ولهذا البحث شأن عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات^(١٢) .

مراكز التراث الهلنستى^(١٣)

(١) الإسكندرية حاضرة البحر :

وكما هو واضح من اسمها أنها تنتسب إلى اسم ذلك الفتى الإغريقى « الإسكندر الأكبر » بانيها ومؤسسها فقد أسسها ٣٢٣ ق . م .

ثم أنشأ خلفاؤه - من بعده - فيها : أكاديمية يونانية ، تناظر برقيتها العلمى المدارس الإغريقية القديمة بل وتفوقت عليها لما احتوت عليه : من تراث شرقى ، وتراث يونانى ، يفد إليها العلماء والمفكرون والذين وقع عليهم الاضطهاد ولا سيما بعد أن أُغْلِقَت مدرسة أثينا فارتحل مفكروها إلى الإسكندرية بتراثها وفلاسفتها ، مع اهتمام حكماء مصر بها أيضاً فانتقلوا من معابدهم إليها ، فاستحقت بذلك التقدير أن تكون وريثة عين شمس وورثة أثينا .

ومدرسة بهذا المنهج الثقافى من الصعب أن نتحدث فيها عن تراث شرقى يحمل خصائص الثقافة الشرقية أو تراث إغريقى يحمل خصائص الثقافة الإغريقية إنما علينا أن نتحدث عن فكر شرقى يميل نحو الاندماج إلى الهلنى ، وهلينى يميل نحو الشرق ، وبهذا التمييز أصبح فكرها عالمياً . يقول أوليرى : إنها ولفت بين التراثين وأصبح ما يعرف فى تاريخ الفكر الفلسفى بالهلينستية يرجع إلى نشاطها العلمى تاريخياً واصطلاحاً ، هكذا انتظمت - فى الاسكندرية بتأثير اتصال الشرق بالغرب ، وتفاعل الفلسفة والدين - عناصر من مذاهب فلسفية متعددة ، ومبادئ من نزعات روحية متباينة ، فى نظام فكرى روحى واحد هو المذهب الإشرافى المعروف بالأفلاطونية الجديدة : الهلنستية .

(٢) مراكز السريان والعرب :

يرى ديسور وغيره من مؤرخى الفلسفة : أن السريان هم واسطة فى نقل الثقافة فقد أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها فى الشرق وحملوها إلى مدارس « الرها » ، « قنسرين » ، « نصيبين » ، « حران » ، « وجندسابور » .

وكانت السريانية في هذا الوقت هي لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية ، ولكن اللغة اليونانية كانت تدرس إلى جانب السريانية في مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن « رأس عين » و « قنسرين » ، كانتا مركز الثقافة في الكنيسة الغربية (اليعقوبية) على أن مدرسة « الرها » كانت أهم من ذلك ، في أول الأمر على الأقل ؛ لأن لهجة « الرها » بلغت من الرقي درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يكتب بها .

نلاحظ أن مؤرخي الفلسفة حين يؤرخون لمدارس السريان الثقافية أنهم يكادون يحصرّون الثقافة السريانية في التراث اليوناني ، ويففلون - لا أدري عن قصد أو عن غير قصد - التسمية الحقيقية لهذا التراث : الهيلينستي أو اليوناني الشرقي ؛ لأننا كما لاحظنا أن مدرسة الإسكندرية كانت بوتقة انصهر فيها تراث أثينا وتراث هليوبوليس ، فمن الصعب التحدث عن اليوناني من غير لبسته الشرقية الروحية أو الدينية التي كانت سائدة في ذلك الوقت .

(١) في عهد « توستينانوس » ٥٢٧ - ٥٦٥ م كانت الخلافات اللاهوتية والمنازعات الدينية بين الفرق الدينية المسيحية قد بلغت ذروتها ؛ فكان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة ، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية ، والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز ، وأرادت هذه الفرق ، أن تؤيد وجهات نظرها في تأويل النصوص بالزجوع إلى النظر العقلي فوجدوا في الفلسفة القديمة مجالاً أوسع لإعادة النظر في تلك القضايا ، فأقبلوا على دراستها ودراسة علوم اليونان . لذلك كان ما يعلم في تلك المدارس ذا طبيعة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجهاً بحيث يواقي حاجات الكنيسة .

(٢) وترجم السريان ترجموه من كتب اليونان بأمانة في الجملة خصوصاً « سرجيس » غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ، فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني ... وحل الإله الواحد محل القلر والآلهة المتعددة .

(٣) على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليه بطبع لغتهم وثقافتهم ودينهم غير أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشربها .

(٤) يعد بعض علماء العرب : أن اللغة السريانية أقدم اللغات^(١٤) ، أو يعدونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) ... وسؤال الملكين في القبر بها .

(٥) الذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون يكونون جميعاً من السريان ، ونقلوا ما نقلوه ، إما عن التراجم السريانية القديمة ، أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

دقة وتنبه ومقارنة بين المصادر العربية المترجمة :

أورد عبد الرحمن بدوى محققاً تحقيقاً جيداً : تفسير يحيى بن عدى « لألفا الصغرى » من مقالات ما بعد الطبيعة لأرسطو ضمنها في كتابه : رسائل فلسفية للكندى ، والفارابى وابن باجة وابن عدى . ويحيى بن عدى من الذين درسوا على الفارابى كما ذكر ابن أبى أصيبعة ، وعلق عليه بدوى بقوله : « وهو تفسير جيد لهذه المقالة وقد اعتمد فيه يحيى بن عدى نقل إسحق بن حنين وقارن هذا النقل بالنقول السريانية . وله ملاحظات على تلك الترجمات جيدة تعرض لها في مقامها .

في هذه الرسالة يعرف يحيى بن عدى ، موضوع الفلسفة الإلهية بقوله : « ولما كان غرض الفيلسوف في هذا الكتاب بأسره ، أعنى في كتابه الموسوم به أبعادها فوسيقا » أى في « ما بعد الطبيعيات إنما هو في الجزء الثالث من أجزاء الجزء النظرى من جزئ الفلسفة وهو في العلم بالأمور العرية من الهوى وإدراك حقائقها » وقدم يحيى بن عدى شرحاً مفصلاً لتلك المقالة بين فيها تعريف علم الفلسفة الإلهية ثم بين ما هو الفيلسوف الحق .

وما نحب أن نشير إليه هنا هو ما قدمه ابن عدى من استدلالات على بعض ترجمات كتاب ما بعد الطبيعة وخاصة تلك المقالة التى ترجمها وقام بشرحها فقد أشار إلى أن هذا الكتاب تُرجم من أكثر من مصدر إلى العربية من مصدر سريانى ومصدر يونانى ومن مصادر أخرى ويبدو أن ابن عدى قد اطلع عليها وهو بصدد ترجمته وشرحه لها لأنه في نقاط متعددة بين تفاوت الترجمات بين بعضها وبعض بالزيادة أو النقصان فهو يقول :

وينبغى أن تعلم أئى وجدت مكان هذا القول الذى أوله في نقل إسحاق بن حنين : « ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد وآخره إلى هذا الوقت » في نقل آخر إلى العربية على هذه الحكاية : « ولا خلاف في أن تكون العلة الأولى واحدة أو كثيرة ، ولا في أن تكون ذات نهاية أو لا نهاية لها (٢٧٤ أ) فإن جميع أجزاء ما لا نهاية له بهذا النوع ، وفي الجملة جميع أجزاء ما لا نهاية له هي الآن الأوساط على السواء » - ووجدت ذلك بالسريانية على هذه الحكاية : « ولا فرق بشيء أن يقال : العلة تكون واحدة أو كثيرة ، ولا غير متناهية أيضاً أو متناهية ، وجميع أجزاء غير المتناهيات ، وبالجملة التى لغير المتناهية ، بهذا النحو بعينه ، هي متوسطات إلى الآن » .

وفي موضع ثان يقول :

وينبغي أن تعلم أنى وجدت في غير نقل إسحاق بالعربية زيادة هي : « مثال ما يقال الضباب بعد البخار » . وقد وجدت في السرياني مكان هذا المثال ما هذه حكايته : « بمنزلة البحر من الجبل » . فكلام إسحاق ناقص (٢٧٦ أ) يقتضى مثلاً ، وهذان المثالان اللذان ذكرتهما وإن كانا مختلفين فإنهما ينقصان من جهة لكل واحد منهما يوجد بين جزئية مضادة ما هي التكاتف والاجتماع بعد التخلخل والافتراق .

وفي موضع ثالث يقول :

قال أرسطوطاليس :

« وهل ينبغي أن ينظر في العلل والأوائل العلم الواحد ، أو العلوم الأكثر من واحد » .

قال يحيى بن عدى :

ينبغي أن تعلم أن هذا الفصل وجد في نقل إسحاق بن حنين فقط ، ولم أجده في النسخ السريانية ، ولا في غير نقل إسحاق إلى العربية ، وليس هو لائقاً أن يكون خلقة (٢٩٠ أ) لهذه المقالة ، ولكن يشبه أن يكون فاتحة لمقالة الألفا الكبرى المقصودة من هذا الكتاب . وفي العبارة عن معناه يصح .

ومعناه هو أنه : هل النظر في العلل والأوائل كلها لعلم واحد ، أو لعلوم أكثر من واحد ؟ .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله المعصومين ، ثم تفسير يحيى بن عدى لمقالة الألفا الصغرى من كتاب أرسطوطاليس في « ما بعد الطبيعيات » .

يقول د . بدوى ملاحظة :

هذه الملاحظة الأخيرة في غاية الفائدة ، إذ جمهور الباحثين على أن هذه الجملة الأخيرة أضيفت إضافة لتكفل الربط بين ألفا الصغرى وبينها بطريقة مفتعلة ، وخصوصاً بالشك الأول (بيتا ف أ ص ٩٩٥ ب هـ) .

ويلاحظ أن الإسكندر الأفروديسى (١٧٤ : ٢٥) لم يشرح هذه الجملة وفي مقابل ذلك نجد أسكليبيوس (١٤٠ : ٢٤) ينقلها بنصها .

لكن قول يحيى بن عدى إنه لم يجدها إلا في نقل إسحاق بن حنين فقط ، ولم يجدها في النسخ السريانية ، ولا في غير نقل إسحاق إلى العربية ، يدل على أنه وجدت مخطوطات كثيرة لم ترد فيها هذه الجملة ، ولا بد أنها ترجع إلى عهد أقدم من المخطوطات التي نقل عنها إسحاق بن حنين .

، وهذا يؤيد تأييداً حاسماً الرأي الغالب وهو كون الجملة مقحمة ، وهو رأى يشكك فيه البعض استناداً إلى ذكر أسكليبيوس لها ؛ لكن هذا استناد على غير أساس قويم ؛ لأن أسكليبيوس الترى عاش في بداية القرن السادس الميلادى ، أى في عصر متأخر ، ولهذا لا يعد حجة .

وما قاله ابن عدى هنا يعد من أفضال الترجمة العربية على تحقيق النصوص اليونانية . وبجانب تلك الدقة في الترجمة والاستدراكات الكثيرة كانت هناك أخطاء في نسبة الكتب إلى أصحابها ويعزى هذا السبب في نظرنا إلى السريان الذين نخلوا كتباً لغير أصحابها فلما ترجمت تلك الكتب إلى العربية ترجمها المترجمون على ما هم عليه من أخطاء ونذكر من أخطاء السريان في هذا الميدان لاحقاً . يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

ولم يغفل المؤلفون الإسلاميون التنبيه إلى ما وقع من الخطأ والتحريف في ترجمة الكتب الفلسفية ونقلها إلى العربية .

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ م) في المقابسات : على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أدخلت بخواص المعانى في أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد . ولو كانت معانى يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع ، وتصرفها الواسع ، واقتنائها المعجز ، وسعها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص . ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم ، كان ذلك أيضاً ناقعاً للغليل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلغاً إلى الحد المطلوب^(١٥) .

ويقول الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) في كتابه « تهافت الفلاسفة » : « ثم المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار أيضاً نزعات بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابى أبو نصر وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال ، فإن ما هجروه واستنكفوا عن المتابعة فيه لا يتأرى في اختلاله ، ولا يقتقر إلى نظر طويل في إبطاله » .

وفي كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » :

« وكل من نقل كلامه - أرسطوطاليس - من اليونانية إلى الرومانية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حَرَّفَ وجزف ، وظن بنقله الإنصاف وما أنصف . وأقرب الجماعة حالاً في تفهيم مقاصده في كلامه الفارابى أبو نصر وابن سينا ، فإنهما دققا وحققا فحملا

علمه على الوجه المقيض ، وأعذبها منه لو ارده منه المورد ، وواقاه على شيء من أصوله .
فكفرا بكفره ، وجعلنا بينهما بين أهل الشهادة كقدره .

أخطاء السريان :

من أخطاء السريان : تاسوعات أفلوطين ترجمه عبد المسيح بن عبد الله وابن ناعمة الحمصي (٢٢٠هـ أو ٨٣٥م) ونسبه خطأ إلى أرسطو على أنه كتب (الربوية لأرسطو) .

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المنسوبة إلى أرسطو بحق أو بباطل .

كتاب التفاحة :

يقول ماجد فخرى :

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم مخلوه كتباً ليست له ، فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب « أفلاطون » مشوباً بمذهب « فيثاغورس » ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة »^(١٦) أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه « سقراط » في قصة « فيدون » التي ألفها أفلاطون : يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتي بعض تلاميذه لعيادته ويجدونه مبهج النفس ، فيدعوهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في أسمى صورها ، وهي الفلسفة ، وكال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت ، وثواب العلم علم أكمل منه ، وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد . والحق أنه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة ، ولا في السماء ولا في الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتي به كل منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف في حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجدد ذاتها الحقيقية إلا في الفلسفة التي هي الأمر الإلهي في النفس ، ولا تجدد النفس

سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلهب قليلاً ، ثم تخمد ، والنفس العاقلة التي تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هي نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ، بل هو مستبشر متى ناداه الإله . وأن اللذة التي تهيئها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالم الأكبر الذي يجهله ، بل إنه يرى منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة المشاهد الذي يرى ، وهي المعرفة التي نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يرى . ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له هذه المعرفة أن يدرك كل شيء يعلم خالد ، أي أن يكون هو نفسه خالداً .

أوثولوجيا أرسططاليس أو كتاب « الربوبية » :

يقول ماجد فخرى :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذي وسم خطأ بـ « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١٧) وفي هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهي مصوراً في صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسي ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهي الموجود المطلق ، لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن معالم المحسوس . يقول أرسطو - فيما ظن العرب ، والقول في الحقيقة لأفلوطين - : « إلى ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحس والبهاء والضيء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ، ذو حياة فعالة ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بلاني من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصرت كأني موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم كله ، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ، ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »^(١٨) .

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهي معرفة النفس ، أعني معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليل جداً ، وهي لا تدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ملهم ومشرع حكيم ، في صور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله ، وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الأبواب ، وعلمه يرفعه على العامة ؛ لأنهم يظلون دائماً قيوداً للأشياء

وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ، من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة^(١٩) ، وهى تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تخرج إلى مكانها ، وهذه هى الأطوار الثلاثة التى تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ، فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شئ وكل الأشياء فيه معاً^(٢٠) . أما النفس فهى عقل أيضاً ، ولكن مادامت فى الجسم فهى عقل بالقوة ، هى عقل تصور بصورة الشوق^(٢١) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذى يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاعون الأولون فى الإسلام^(٢٢) . أما كتاب الربوبية الذى نسبته المترجمون العرب خطأ إلى أرسطو فهو من أعمال مدرسة الإسكندرية التى نشطت فى الحقبة الأخيرة وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية الناشئة فى عهودها الخلاقة فى كل واحد . يكاد يكون هذا الكتاب من المصادر الأساسية فى توجيه الفكر الفلسفى فى الإسلام من عدة جوانب :

- * أنه أفاد الفلاسفة الإسلاميين فى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين .
- * عمّق موضوع الإلهيات وما تفرع منه من مشكلات .
- * برهن به الفلسفة على إلهية الفلسفة التى أعرض عنها الفقهاء بحجة وثنيها .
- * كان للمصدر الأساسى للفارابى ومعيه لتأليف كتابه «الجمع بين رأى الحكيمين» فكان نقطة الوسط لالتقاء فكرهما عند الفارابى .
- * كذلك أعان هذا الكتاب الفارابى على وضع نظرية العقول العشرة .
- * ويعد كتاب «أثولوجيا» من الكتب الأساسية التى ساعدت على ظهور مذهب الفيض .. ففيه نجد رأى أفلاطون فى «الواحد» والوجه الذى عليه أوجد هذا «الواحد» مراتب الكائنات الدنيا .

* يقول مؤلف «الأثولوجيا» فى فاتحة كلامه : «إن غرضه إنما هو القول فى الربوبية والإبانة عنها فهى العلة الأولى ، وأن الدهر والزمان تحتها ، وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع ، وأن القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها يتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل تتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس تتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة ، وأن هذا الفعل يكون منه بغير حركة ،

وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه ، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع من الشوق والتزوع .

بينما هذا الكتاب ثبتت نسبته إلى كتاب تاسوعات أفلوطين .

يقول ماجد فخرى : أما السبب في عدم اقتران كتاب « التاسوعات » باسم مؤلفه الحقيقي (أفلوطين) فيعود بالدرجة الأولى ، إلى أمر مستغرب للغاية ، هو أن هذا المفكر لم يكن معروفاً لدى العرب باسمه الخاص ، فاسم « أفلوطين » في شكله العربي « فلوطينوس » قد ورد عرضاً مرة أو مرتين في المصادر العربية بين أسماء شارحي أرسطو وإنما يشار إليه أحياناً باسم « الشيخ اليوناني » .

كتاب الخير المحض :

وهو من الكتب المنحولة خطأً إلى أرسطو .

وهو نظير كتاب : « أثولوجيا » ، يشرح باقتضاب المعتقدات الأساسية في مذهب الفيض . ويمكن اعتبار كتاب « الخير المحض » مصدرًا رئيسيًا للمذهب الانبثاق في نشأة الكون ذلك المذهب الذي أنجز به الفلاسفة المسلمون فالكتاب يضم مادة الفكر الأفلاطوني الجديد كما عدله بعض الشيء « بركلس » زعيم المذهب الأفلاطوني الجديد في القرن الخامس . « وبرفكس » عرفه العرب وأدرجوه في عداد شراح أرسطو .

« هذان المؤلفان في الأفلاطونية الجديدة يحتويان فعلاً على جميع العناصر الجذرية التي دخلت ، في الأفلاطونية الجديدة الإسلامية : فمن تسامى « المبدأ الأول » أو الله ونحدر الأشياء منه ، وانبثاقها عنه ، إلى دور « العقل » كأداة لله في الخلق ، وكحيز لصور الأشياء ، ومصدر إشراق على العقل الإنساني ، ثم وضع « النفس » على تخوم عالم المعقولات ، وكونها الحلقة الواصلة ، أو الأفق الرابط ما بين العالم العقلي والعالم الحسي ، وأخيراً الاحتقا المادى من حيث إنها أخطر المخلوقات انبثقت من « الواحد » والحلقة الأخيرة في السلسل الكونى .

فهم العرب لأرسطو :

يقول ديور :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد تميز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ، وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وشروح لعلماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان يديها أن يستعوضوا عنه بكتاى أفلاطون .

الجمهورية أو النواميس ، ولم يفتن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

و ثم عامل آخر جدير بالذكر ، وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب اليونان وتوفق بينها ، فالتزموا السبيل على هذا المنهج ، وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بد - على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة ملتزمة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حق غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية ، فقد كانوا يرون أن لقضاء الفلاسفة سلطانا في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين .

ولم يكن لهم بد من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ، وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد .

ولقد حاولوا أن يرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلسفة في الجملة ، فوجهوا عناية كبرى للحجج التي شأنها أن تقوى الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما الخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو - كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب - حقيقة عليا يمهدها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة وللموضوع بقية ومناقشة مع الفارابي وابن سينا ...

ملخص نظرية الفيض عند أفلاطون^(٢٣) :

لقد ضمن أفلاطون نظرية في الفيض في كتابه « التسويع » وفحوى تلك النظرية : أن أفلاطون حاول وفق مفاهيمه الفلسفية أن يرد الموجودات بأنواعها المتعددة وأحوالها المتبدلة إلى أصل واحد ثابت .

فرد ظاهرة التغير في الأشياء إلى كونها متكررة واعتبر ثباتها في احتفاظها بوحدةها على اعتبار أن المبدأ الثابت في الوجود هو الواحد الذي لا تشوبه كثرة مطلقاً .

أما نشأة الكثرة من الوحدة ، فلها ثلاثة اعتبارات :

— الاعتبار الأول : أن يكون الأول المطلق قد أوجد العالم من لا شيء ، وهذا لديه محال عقلي .

— الاعتبار الثاني : أن يكون الأول قد أوجد العالم من شيء آخر . وهذا لديه يؤدي إلى الازدواج الأزلي .

— الاعتبار الثالث : أن يكون الأول قد أوجد العالم من نفسه .

وإذا امتنع الأول والثاني لأنه يؤدي إلى الانفصال المباشر وتعدد القدماء ؛ لذلك ركزنا على الاعتبار الثالث لأنه يؤدي إلى الصدور المباشر . وعلى ضوء هذه الاعتبارات ركز أفلوطين على فكرة الانبثاق أو الفيض أو الصدور وهو إشعاع مستمر ، لا هو حدوث من شيء ، ولا انقسام من شيء وليس فيه ما يستتبع تغيراً من ذات الأول المطلق .

أصول نظرية الانبثاق :

تقوم نظرية الانبثاق على مبدئين أساسيين :

الأول : أن العالم منحدر عن موجد هو فوق الإدراك العقلي . وأنه واحد مطلق .

الثاني : أن تحدر العالم من الأول حصل على سبيل الانبثاق كما يفيض النور من الشمس .

من مبدأ الانبثاق الذي عرضه « أفلوطين » في « التاسوع » وهو واحد من أهم كتبه التي صدر عنها الفارابي في كيفية خلق الله للعالم وعلاقته به ؛ إذ هذه النظرية من وجهة نظر الفارابي هي أقرب ما تكون إلى عقل تأثر بالفكر الإسلامي الذي يقرر الوجدانية المطلقة لله مع خلقه للعالم أما نظرية أرسطو في نشأة العالم فهي أبعد ما تكون عن المقررات الإسلامية وإن أحكمها أرسطو بمنطقه فهي قائمة عنده على ثنائية : الهيول والصورة والعلاقة بينهما تأتي من اتجاه الصورة اللاتي وفق عامل مشترك هو الجاذبية إلى الهيول ، أي كل من الهيول والصورة ينجذب إلى الآخر لأن الطبيعة - وفق نظره - ترمى إلى تحقيق ذاتها بهذا الاجتماع ثم بين أن الهيول وجود بالقوة وأن الصورة وجود بالفعل وأن الحدوث الذي هو اجتماع الهيول بالصورة إنما هو تحول من القوة إلى الفعل فوجود الشيء إذن هو انتقاله من حالة هو فيها بالقوة إلى أخرى هو فيها بالفعل . وهذا الانتقال أو التحول حادث مجاذبية الغاية .

وتبعاً لهذا المبدأ وهو التجاذب بين الهيول والصورة جعل أرسطو الكائنات في أربع مراتب

رئيسية ناتجة عن التجاذب بينهما أي :

* تغلب الهيول على الصورة في أدناها .

* وتغلب الصورة على الهيول في أعلاها .

وقد نسقها على النحو التالي :

* اللاعضويات : السوائل ، الجوامد ، المعادن .

* العضويات : النبات ، الحيوان ، الإنسان .

* الأفلاك : السيارات الثوابت .

* الصورة المجردة : العلة الأولى - المحرك الذى لا يتحرك .

فالكون إذن وَحْدَةٌ قد تنوعت أجزاؤها باختلاف ما لتلك الأجزاء من خصائص الصورة .
من هنا راح الفارابى يبنى نظريته الفلسفية فى « العقول العشرة » التى وضح فيها كيف
خلق الله العالم على أساسين :

الأساس الأول : مبدأ الإمكان والوجوب ، وهو مبدأ إغريقى استنبطه الفارابى من نظام
أرسطو فى العلة والعلوم ، والعقل والقوة .

فقال فى تعريف الممكن : إنه الذى ليس له من نفسه أن يكون موجوداً . وإنما يوجد
بعلة خارجية .

وقال فى تعريف الواجب : إنه الذى تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجى .
وتبعاً لذلك المبدأ قسم الكائنات إلى ثلاث فئات :

(١) « واجب بذاته » هو الله وحده وهو الموجود الحقيقى الدائم الوجود .

(٢) « وممكن بذاته واجب بغيره » : وهو كل ما فى عالم الطبيعة .

(٣) « وممكن بذاته » وهو كل موجود بالقوة قبل أن يخرج إلى حيز الوجود العقلى^(٢٤) .

الأساس الثانى : نظرية الانبثاق ، وهى نظرية ترجع إلى الأفلاطونية الجديدة - التراث
الميلينسى - وهى كما يشرحها الفارابى .

الأول : واجب الوجود ولذاته : هو عقل مطلق دائم التعقل ومن تعقله الدائم ينبثق
كائن بسيط مثله هو العقل الأول وهو دائم التعقل إلا أن تعقله متشعب لأنه ممكن بذاته
واجب بالأول فهو يفكر بالأول الواجب ، وبذاته الممكنة ، فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل
ثان ، وعن تفكيره بذاته الممكنة تنبثق كرة السماء والعقل الثانى يفكر بالأول فينبثق منه
عقل ثالث ، ويفكر بذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثالثة ، وتستمر هذه الانبثاقات على
هذا النحو ، وتتولد منها العقول على التوالى حتى العاشر الفعال .

أما عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره الأربعة من الهبول
والصورة . وتنشأ من هذه العناصر - تحت تأثير الأفلاك - جميع المخلوقات فى عالم الطبيعة .
ولما كان العالم فيضاً من الله فهو يحن للرجوع إليه ، لكن الإنسان من كل ما فى عالم

الكون والفساد ، هو وحده يستطيع أن يسمو إليه بنبذ المادة ، ويجاهد في السعى وراء الحق ...

وسبيل الحق سبيلان :

* سبيل تؤدي إليه الشريعة عن طريق الإيمان .

* وسبيل تؤدي إليه الفلسفة عن طريق الإدراك والحدس وعن السبيلين يعرف الحق وإذا عرف الحق غمرة الشعور بالسعادة .

وقد حث ابن ميمون صديقه صمويل بن طيون على قراءة كتب الفارابي بقوله : « وعلى العموم فإني أنصح لك بالأطلاع في المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي ؛ لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادئ الموجودات أدق من الدقيق » ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابي ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثر .

ومنذ الفارابي وابن سينا تنازع الفلسفة الإسلامية نهائياً تياران : تيار مشائى غير أنه خالص تماماً من نفحات الفكر الإسلامى خطه الفارابي في محاولاته المشائية في كتابه : الجمع بين رأيي الحكيمين . وتيار روجي مثالي مزيج من شروح الاسكندرية والفكر الإسلامى خطه ابن سينا في محاولاته المشرقية ، عبر عنها كتابه الإشارات والتنبيهات^(٢٥) .

وبعد هذه التمهيدات العامة عن الفكر الإسلامى وجدلياته مع الفلسفة وتراثها ، أحب أن أؤكد على أن ما أسوقه في هذه العجالة : هو مجموعة ملاحظات تتناول علاقة الفلسفة بالدين لدى المدرسة الفلسفية في الإسلام من حيث التعريف ، والموضوع ، وللنهج ، وتلقى الضوء على منحى الفكر الإسلامى ومنحى الفلسفة الهلنستية المترجمة عن السريانية في العصر العباسى .

وبعد اخترت ثلاثة من الفلاسفة هم عمدة المدرسة الفلسفية الإلهية وهم : الكندي : وهو الذى هب الأذهان لتلقى الفلسفة وبمحت كثيراً من المصطلحات الفلسفية العربية وهى أهم ما في الفلسفة كما يقول سقراط للسوفسطائيين حددوا معنى ألفا ورسالته في ذلك هى : حدود الأشياء ورسومها ، ويعتبر بحق حلقة وصل بين المعتزلة والفلسفة ، وعنه أخذ المعتزلة نظريته في التحسين والتقبيح العقليين .

الفارابي : وهو فيلسوف عشق الحقيقة العقلية ، ومن أفضل الشراح لأرسطو ساهم في نقل كتبه من السريانية إلى التراث العربى وهو أيضاً من الذين صرفوا جهداً كبيراً في توحيد التراث اليونانى .

ابن سينا : فيلسوف واسع الثقافة وكان من الذين يحبون كتابة التصانيف الكبيرة وكانت

له فلسفتان :

- فلسفة يرضى بها العاميين من المتفلسفين المشائين .
- فلسفة المشرقيين وهى الفلسفة التى كان يشر بها وهى عنده من المضمون بها على غير أهلها فى مقابل فلسفة العاميين المشائين .

* * *

الباب الثالث رواد الفلسفة الإسلامية

- * الفلسفة . ملخصه تاريخ أو تاريخ مشكلة .
- * الكندي : تهينة الذهن وتلاقى تراثين .
- * الفارابى : وحدة التراثين : الدين والفلسفة .
- * ابن سينا : وثنائية التراث : الإغريق والمشرقي .

الفلسفة

مشكلة تاريخ أو تاريخ مشكلة

يعنى لفظ فلسفة من حيث وضعه : « محبة الحكمة » ، وحين نشأ ، أول ما نشأ ، فى اليونان وهو مركب من كلمتين : فيلو : محبة ، وسوفيس : حكمة .

أى أن الفيلسوف غايته محبة الحكمة ، ثم تصرف فيه بعض الفلاسفة ، وأصبح المقصود منه ، الجدل لذات الجدل ، ولاسيما عند السوفسطائيين الذين خرجوا بالفلسفة إلى دائرة الجدل لذات الجدل وليس لذات الحكمة أو حباً فيها فخرجت الفلسفة فى بعض مراحلها عن غاية محبة الحكمة إلى الجدل لذات الجدل .

أما عن المعنى الاصطلاحي فإنه مر بعدة أدوار ، ومازال حتى عصرنا هذا غير ثابت على معنى عام . كأن الفلسفة تشير إلى وظيفتها الأساسية وهى التمرد الدائم الذى تتميز به ، من حيث منهجها ، ومن حيث قضاياها ، ومن حيث مصادرها ، ومعارها ، ومادام التمرد من أسس التفلسف فسوف لا نشعر مع الفلسفة براحة الاستقرار ، ومادام الوعى العقلى هو معيارها والوعى العقلى دائماً فى تدرج فصصة الثبات غير موفورة لها .

ومن التعريفات الاصطلاحية لها : « البحث عن الحقيقة » وهو القاسم المشترك فى جميع أدوارها وفى نظرنا أن البحث عن الحقيقة هو معنى من معانى محبة الحكمة ، لأن الدافع إلى البحث - عادة - يدفع الباحث إلى معرفة نفسه ، ومعرفة ما حوله من الوجود ، والتفاعل مع القضايا تبريراً أو تغييراً وذلك من غايات الحكمة ، وكذلك البحث عن الحقيقة له آثار كثيرة تظهر على المستوى العقلى ، والاجتماعى ، والسيكولوجى .

إن العقل عندما يدرس ما حوله من قضايا الوجود - : يعلم - وهو على ثقة تامة - أنه يؤدي وظيفته ، ويشعر بأن الفلسفة تمنحه حريته فى مباشرة وظيفته الفكرية .

وكما أن المفكر يحس دائماً أنه يتحمل مسؤولية الفكر الإنساني فينبغي عليه أن ينهض لقيام بعبء مسؤوليته لإيجاد الصيغة المناسبة للاستقرار الإنساني مع المشكلة الفلسفية .

والذى يدفع إلى التفلسف - أيضاً - هو القلق الذى يتتاب الإنسان من عدم فهمه للوجود ، وتلك هى المشكلة الفلسفية الكبرى ، فإذا ما استطاع الإنسان أن يعي من علامات الاستفهام التى حوله شيئاً - : سكنت لديه حلة القلق العقلى .

هل الحقيقة الفلسفية مطلقة أو نسبية ؟

تبغى الفلسفة دائماً البحث فى المطلق ، وعنه ، ولا سيما عند سقراط وهو أحد رواد الفلسفة اليونانية فى عصرها القديم . لكننا نلاحظ أن الحقيقة من حيث مفهومها تختلف من عصر إلى عصر بل من مدرسة إلى مدرسة ، بل تختلف من فيلسوف إلى فيلسوف داخل المدرسة الواحدة رغم أن المشكلة الفلسفية واحدة .

مثال ذلك المدرسة الطبيعية وهى بصدد بحثها عن المشكلة الفلسفية المعر عنها بسؤال فلسفى : ما مصدر الوجود ؟ ألقت إلينا بعدة تفسيرات :

فمن قائل : مصدر الوجود : الماء . ومن قائل : التراب . ومن قائل : النار . ومن قائل : الهواء . على أى حال كانت الحقيقة فى نظر هؤلاء لا تخرج - فى نظرهم - عن (عناصر) الطبيعة . وبالرغم من أنهم لم يقدموا إجابة مناسبة للمشكلة الفلسفية ، فإننا نذكر لهم فضلهم فى أنهم وضحو أموراً وهم بصدد الإجابة على سؤال ميتافيزيقى : منها تأسيسهم الفيزيكا (علم الطبيعة) ، فالسؤال الفلسفى ساهم فى إبراز علم فلسفى جديد لا يعد من مجال الفلسفة : منهجا ، وغاية ، فمنهجه التجربة ، وغايته : فهم العناصر وخواصها ومركباتها دون إقحامه فى قضايا الوجود الميتافيزيقى .

ومما ينبغى أن نأخذه عليهم : أنهم عندما ربطوا الوجود (بالعناصر) الطبيعية ، وهى أحد مظاهره ولم يلتفتوا إلى مظهر قوة عظمى فوقه مصدراً للوجود ، فمن هنا كانت فلسفة هذه المدارس الطبيعية وثنية الجواهر ، وأن قضية المادة السابقة على الوجود - التى تعتبر من أهم مبادئهم اتخذها ماركس أساساً لنظريته . المهم أن الحقيقة - فى نظر المدارس الطبيعية الأولى لدى الإغريق - كانت من حيث مفهومها حقيقة مادية . وكانت عند سقراط : البحث فى الحقيقة المطلقة ، أو فى الوجود المطلق وتلك مرحلة أخرى بعد البحث فى الحقيقة المادية رغم أن المشكلة الفلسفية واحدة ، وهى : ما مصدر الوجود ؟ .

ويعتبر سقراط ، ببحثه عن الحقيقة المطلقة : قد أرسى قواعد البحث الميتافيزيقى فى الفلسفة ، وجعل شرطاً من الفلسفة يخدم الغاية الدينية دون افتعال منه لقضية الفلسفة والدين

التي ظهرت مؤخراً في مدرسة الإسكندرية ، بيد أن البحث في الحقيقة المطلقة يبدو أنه كان مزعجاً لفلاسفة عصره الذين عشقوا وثنية المدرسة الطبيعية الإغريقية فذهب ضحية البحث عن المطلق . وعندما أراد تلاميذه أن ينقلوه من السجن ويجنبوه جرعة السم رفض ورأى أن الموت في سبيل رفعة المبدأ وسمو الغاية تخليداً للحرية . والحيلة بلا مبدأ موت محقق .

وكانت عند أفلاطون : « البحث عن مثال المثل » وهي دعوة وسطى : بين الحقيقة المادية في المدرسة الطبيعية ، والمطلق عند سقراط ، ويبدو أن الموقف السياسي العام من مطلق سقراط كان يحتم عليه ذلك . ولسعة ثقافته استطاع صياغة نظريته في قالب عقلي أسطوري جمع بها بين ثقافتين : ثقافته اليونانية التي تميزت بالنزعة العقلية التحليلية ، والثقافة المشرقية التي تتميز بالإشراق في مجال الإلهيات بعد زيارته لمصر .

وكانت عند أرسطو « البحث في الهولي - والصورة - والحرك لهما » ، فالحقيقة عنده كانت ثنائية منطقية ، جامعة بين مادية المدارس الطبيعية ومجرد أفلاطون ، ولما كان أرسطو فيلسوفاً منطقياً ماهراً استطاع أن يقدم مذهبه في قالب منطقي تُخلد به ، وخلدت معه فلسفة اليونان إلى الآن . وربما كانت نظريته في الحرك الأول استلهاماً من شجاعة الإسكندر حيث كان الإسكندر هو الحرك الأورحد لجيوشه ، فاستعار أرسطو هذه الصفة ، وأصبغها على آلهته . ومن هنا دعاه بالحرك الأول لهذا العالم فساوى بين فكرة القائد وفكرة الحرك .

فمن هنا - كما لاحظنا - نقول : إن الفلسفة بحث في مشكلة الوجود أو تاريخ مشكلة الوجود مادام السؤال واحداً وهو ما مصدر الوجود ؟ وإن آراءها فردية ، ليس لها معيار ثابت ، تختلف باختلاف الفيلسوف وبيئته وثقافته ورؤيته وزاوية بحثه ؛ فالماضى : يبحث في الحقيقة المادية ، والفيلسوف الميتافيزيقي : يبحث في الحقيقة الميتافيزيقية ، والأخلاق : يبحث في الحقيقة المعيارية ، إذن كل فيلسوف له مفهومه الخاص في حقيقة بحثه التي تختلف عن حقيقة بحث الآخر ، وسوف تظل الحقيقة مطلقة ، وبحث الفيلسوف فيها هو الذي يقيدها . فالحقيقة في أدوار الفلسفة ، غير ثابتة ، وهي تتردد بين المطلق والمقيد ، وبين الثابت والمتغير ، فالحقيقة الفلسفية غير ثابتة ، وكل فيلسوف يناقض غيره وهذا معناه : أن الفيلسوف يبحث عن الحقيقة ، وبالمنطق يصل إليها وقد تأثر ببيئته ، وثقافته ، وأستاذه ، وتيارات المجتمع . كل ذلك يشارك في صنع رؤيته العقلية ويضع بصماته عليها .

وما كاد ينتهي العصر اليوناني حتى أخذت الفلسفة تتجه اتجاهاين :

* اتجاه يبحث في الحقيقة المقيدة .

* واتجاه يبحث في الحقيقة المطلقة .

أو بمعنى آخر انقسم الفكر الفلسفى إلى شعبة مادية ، وشعبة روحية ، ومنذ هذا الانقسام حول المشكلة الفلسفية الكبرى والصراع دائر بين :

* الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) .

* والفيزيقا (الطبيعة) .

ومازال الصراع مستمراً بالرغم من عون الوخى للعقل الإنسانى نحو وصوله - أو معرفته - للحقيقة المطلقة .

بعد هذا قول : هل من الممكن أن يكون عند الإسلاميين فلسفة بهذا المعنى ؟

قلنا : إن الفلسفة دخلت ديار الإسلام ، وأصبحت دائرة من دوائره الثقافية منذ القرن الثالث الهجرى ، وأصبحت تطلق على مجموعة من الفلاسفة ، الذين تخصصوا فى دراستها ، أو فى نقلها من النص السريانى أو غيره ، إلى اللسان العربى .

والفلسفة الإسلامية حصيلة عمل فكرى مركب ، اشترك فيه السريان والعرب والأتراك والبربر ومن سواهم اشتراكاً فاعلاً . لكن دور العنصر العربى كان راجحاً إلى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية أمراً مناسباً ؛ فالأداة - التى اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والتاسع عشر فى بلدان متباعدة ، مثل خراسان والأندلس ، للتعبير عن أفكارهم - كانت اللغة العربية . وكذلك العنصر الجنسى - الذى كان العامل الجامع فى هذا النشاط الأسمى ، والطابع الخاص الذى عين صيغته ووجهته ، ولو فى مراحل نشوئه الأولى - كان العنصر العربى . فلولا عناية العرب السمحة النيرة بالعلوم القلبية ، لتعذر - أو كاد - أى تقدم أو استمرار فى هذا النشاط الفكرى . ثم إن العرب ، إذ تمثلوا عادات الأمم التى خضعت لهم ، واقتبسوا أساليبها ومعارفها ، قد انفردوا فى تقديم العنصر الجامع الأوحد فى مركب الثقافة الإسلامية جملة ، ألا وهو الدين الإسلامى .

ومن عمد المدرسة الفلسفية :

(١) الكندى :

وهو يوسف بن يعقوب بن إسحق الكندى المتوفى سنة ٣٦٠ هـ (٨٥٥ م) ، ويطلق عليه فيلسوف العرب .

(٢) الفارابى :

وهو المتوفى سنة ٣٣٥ هـ - ٩٥٠ م ويطلق عليه : المعلم الثانى بعد المعلم الأول وهو : أرسطو .

(٣) وثالثهم ابن سينا :

المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٨٧ م) . ويطلق عليه الشيخ والرئيس .

هؤلاء الثلاثة لم يربط بينهم تاريخ واحد ، في فترة زمنية واحدة ، إنما ربطت بينهم مدرستهم الفلسفية ، واهتمامهم البالغ بفتح نافذة في المجتمع الإسلامي على تراث الشرق والإغريق ، وهم على متابعتهم التاريخي حملوا مسئولية الترجمة ، والشرح ، والتأليف فيها ، وطرح القضايا الجديدة على العقل الإسلامي ، وفكره ، وكان أصعب ما في مهمتهم هو :

تهيئة الذهن الإسلامي لتقبل الفلسفة ، وبعسر بالغ ظهرت ملامح للمدرسة فلسفية لها روافد ، ورواد ، وأصبح للمدرسة الفلسفية في الإسلام اتجاهان :

* اتجاه توفيقى ونقل أى تقليدى ومدرسى ، يمثله : الكندى ، والفارابى وابن سينا ، تابعوا فيه رحلة أرسطو الفلسفية .

* واتجاه نقدى يمثله أيضاً ابن سينا ثم الغزالي .

وسنبداً في عرضها وتقييمها :

الكندى : تهيئة ذهن وتلاقى تراثين^(٢٦) :

(١) حياته :

ولد بمدينة الكوفة في أواخر القرن الثامن عندما كان والده والياً عليها .

كان أبو يعقوب بن إسحق الكندى (من قبيلة كندة) ولقب للملك الانتساب العربى (بـ فيلسوف العرب) تمييزاً له من أقرانه من المتوفرين على دراسة الحكمة العقلية .

قال عنه ابن أبى أصيبعة : فيلسوف العرب واحد من أبناء ملوكها وكان أبوه إسحق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدى والرشيد ، وكان الأشعث بن قيس من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كندة .

وكان يعقوب بن إسحق الكندى عظيم المنزل عند الأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد .

(٢) رائد في الترجمة :

قال أبو معشر في كتابه المذكرات لشاذان : حذاق الترجمة في الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندى ، وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى .

يقول ديور : وأياً ما كان فقبيلة كندة التى كان أصلها من جنوب جزيرة العرب ، كانت أرسخ قدما في الحصار من غيرها من القبائل .

يقول مايرهوف عنه : وقد كان حقاً - بحسب ما نعرف - أول عالم أتقن علوم اليوناني إلى حد يدعو إلى الدهشة . ولكن لا يعرف من تراجمه إلا شيء قليل جداً . ولم تبق لنا أية ترجمة أتمها بنفسه حتى إن دوره ك مترجم مجهول تماماً ، ولكنه كتب معتمداً في الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل قرابة ثلثمائة كتاب من تأليفه هو في الطب ، والفلسفة الأرسطالية ، والفثاغورية المحدثه ، والأفلاطونية المحدثه ، وفي الرياضيات ، والبصريات ، والفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدنية ، والأخلاق ، وغيرها ، وبهذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق إلى علوم الأوائل ، كما هو الحال في التراجم ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشيء القليل ، ومذهبه معروف معرفة قليلة لا تسمح بتكوين رأى نهائى قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير في العالم الإسلامى ، وعلى الرغم مما كان له من مكانة بوصفه عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر العربية القديمة فإنه لم يخلف تلاميذ ، ولم يكن لفلسفته من الأثر في العرب بعد وفاته مثل ما كان لها في الغرب في ترجمتها اللاتينية .

(٣) تلاميذه :

أما قول ماكسى مايرهوف من أنه لم يكن له تلامذة فإن عبد الرحمن بدوى يبدو أنه لم يقتنع بهذا فأثار في هامش رسالة مايرهوف إحالة في موضع آخر من الرسالة على نص من الفهرست يفيد بأنه له تلاميذ وذكر منهم : أحمد بن الطيب السرخسى ، وأبا يزيد أحمد البلخى قال عنهما صاحب الفهرست : الجيل الثانى من فلاسفة المسلمين . ويزيد بن أبى أصبيعة على ابن النديم فيقول : كان من تلامذة الكندى وورائيه : حسنويه ، ونفطويه ، وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن ومن تلامذته : أحمد بن الطيب ، وأخذ عنه أبو معشر ، قال أبو محمد عبد الله بن قتيبة في كتاب : « فرائد الدر » قال بعضهم أنشدت يعقوب بن إسحق الكندى :

وفي أربع منى حلت منك أربع فما أنا أدري أيها هاج لى كرى
أوجهك فى عيني أم الطعم فى فمى أم النطق فى سمعى أم الحب فى قلبى
فقال : والله لقد قسمها تقسيماً فلسفياً .

(٤) نقد صاعد الأندلسى للكندى :

ومن المؤرخين : من وصفه بالتقصير ، والسطحية ، ولاسيما فى المنطق منهم القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد ، فى كتاب « طبقات الأمم » عندما ذكر تصانيفه ، وكتبه قال : ومنها كتبه فى علم المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً ، ولما ينتفع بها فى العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق من

الباطل في كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها فلا يتفجع بها إلا من كانت عنده مقدمات عديدة فحيثما يمكنه التركيب ، « ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التركيب ، ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها أو ضمن على الناس بكشفها ؟ وأي هذين كان فهو نقص فيه ، وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فلسفة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » .

وعلق ابن أصبعية منكرًا عليه قوله ، فقال : هذا الذي قد قاله القاضي صاعد عن الكندي فيه تحامل كثير عليه وليس ذلك مما يحط من علم الكندي ، ولا مما يصد الناس عن النظر في كتبه والانففاع بها .

وذلك على خلاف ما ينقل د . أبو ريدة في هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام حين قال : ولا يحسن أن تنتهي من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته أبدعها القاضي « صاعد » في طبقات الأمم ، ثم قال : وتابعه فيها ابن أبي أصبعية . وما ذكره أبو ريدة يخالف ما نقلناه عن ابن أبي أصبعية الذي جاء تعليقه بصيغة الإنكار على « صاعد » مع وصفه له بالتحامل .

(٥) الكندي يلتزم بالقضايا الإسلامية :

يرى بعض النقاد أن الكندي يخالف فلسفة الإسكندرية في عدد من المسائل الكبرى وبقي محافظاً على روح الشريعة الإسلامية ، مثال ذلك قوله :

* إن حقيقة الوحي يستطيع إثباتها بالقياس المنطقي على وجه لا يتصدى لإنكاره إلا الجاهل .

* وإن الحقيقة المنزلة تفوق الحكمة الإنسانية مرتبة .

* كما يفوق الأنبياء - الذين ينطقون باسم الله ، والذين هم حملة العلم الإلهي - سائر البشر .

* دفاعه عن فكرة حدوث العالم من العدم .

* إمكان حدوث المعجزات .

* صحة الوحي النبوي .

* حشر الأجساد .

* قدرة الله على إحداث العالم وإفناؤه .

وقد اتخذ الكندي في جميع هذه القضايا موقفاً صريحاً معارضاً للمشائين وأصحاب الفيض ومؤيداً لعلماء الكلام ، وكان ذلك منه على أساس وسائل المعرفة عنده وهي ثلاث :

- * حسية : تتحصل بالحواس والخيلة ، وموضوعها : عالم الطبيعة .
- * وعقلية : تتم بالاستدلال البرهاني أو النظر الاستنباطي ، وموضوعها : العلم الرياضي .
- * وإشراقية : تنال بالحدس والإلهام موضوعها علم الربوبية

وقد قطع بأنه لا يجوز بوجه من الوجوه أن تستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما لتحصيل المعرفة في موضوع آخر ، فلا تلتبس الأمور الإلهية بالحس ولا الحسية بالإلهام .

يقول : « فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي : حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً . فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا » .

وبناء على هذه التفرقة في وسائل المعرفة وموضوعها - : خطأ الكندي بالفكر خطوة تجاوز بها الحد الذي أوصله إليه المتكلمون ، وخرج به من قضايا الكلام المحدودة إلى قضية الشريعة والفلسفة . ككل ونهج بينها نهجاً توفيقياً ؛ إذ بدا له من خلال رؤيته الفلسفية أنهما يتفقان في الغاية ؛ إذ هي في كليهما تعليم الإنسان الحق ، وتوجيهه نحو الخير ، وإن كانت الوسيلة مختلفة فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد الفكري والنظر الاستنباطي فيأتي غامضاً لكنه عن طريق الشريعة : ينسكب في قلوب الأنبياء انسكاباً ، فيأتي خالصاً واضحاً .

ومن رأى غير هذا من دعاة العلم أو رجال الدين ، فعالم قد جهل أغراض الشريعة ، أو مؤمن قد حرم نعمة العلم . وهكذا نشر الكندي التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وكان منهجه إخضاع الفلسفة لأغراض الشريعة وإلحاق تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ، ومبادئ الفلسفة .

يقول كمال اليازجي : إن الكندي قد أقام آراءه الفلسفية على أسس يونانية ، لكنه استبقى شيئاً من عناصر علم الكلام في بعض نزعاته وآرائه ، وفي جانب من مناهجه وأساليبه استدلالاته ، فهو - والحالة هذه - مخضرم النزعتين ، تتمثل في إرادته مرحلة انتقال من مسائل الكلام إلى قضايا الفلسفة ، ولذلك صبح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر العربي من الكلام إلى الفلسفة .

(٦) الكندي ومنهج دراسة التراث : (٢٧)

« وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى به ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس

ينبغي بحس الحق ، ولا تصغير قائله ولا الأثرة به فلا أحد بخس بالحق بل الكل مشرف بالحق ...

ويستشهد بقول أرسطوطاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ؛ إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . ثم عقب الكندي بقوله : فما أحسن ما قال في ذلك .

ثم يزيد من شرح المنهج وكأنه يرفع عبثاً وقع عليه من الزامين للفلسفة .

« فحسن بنا - إذا كنا صراحاً على تميم نوعنا ، إذ الحق في ذلك . ونلزم في كتابنا هذا عادتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذا السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلل الجارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص المكتسبة ، توخياً سوء تأويل كثير من المتعسجين بالنظر في دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن توجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذور الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة للكل الشاملة لهم ، ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب يسد سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووصفهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجرئية الواترة ، ذبا عن كراسيمهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين . وهم أعداء الدين ؛ لأن من تجر بشيء باعه فقد باع شيئاً لم يكن له ، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتفرد من الدين من عاند فن علم الأشياء بمحققها ، وسماها كفراً .

وبسبب تلك النظرة انتفع الكندي كثيراً بالتراث الهلنستي الإسكندري في صياغة أدلته على الله .

ولذلك صبح اعتباره همزة الوصل بين تعاليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة ؛ فقد أعان المعتزلة على ربط الإسلام بالفلسفة ولاسيما الفلسفة الإلهية في قضايا الألوهية وكان المثل الوحيد لهذه الاتجاهات بين الفلاسفة هو الكندي .

(٧) الكندي والمفاهيم الفلسفية :

لقد ألف الكندي في المصطلحات الفلسفية رسالة عنوانها : « رسالة في حلول الأشياء ورسومها » تشهد له بكفائه الفلسفية وحسه اللغوي فرأى أن أحسن ما عهد في الفلسفة هو تحديد المفاهيم وذلك كان في بداية الترجمة ولا شك أن تلك خطوة تشهد بصلاحيته

اللغة العربية ومهارة الكندي في الترجمة فقد كان يلجأ إلى التعريب ، أو البحث أو توسيع دلالات الألفاظ المجازية وذلك يشهد له بطول الباع في اللغة العربية وأساليبها ولو أن من بعده هذا حذوه في تحديد المفاهيم الاصطلاحية لقلت هوة الخلاف بيننا وفي حوارنا .

على أى حال لا يستطيع الباحث فهم دور الكندي في الفلسفة الإسلامية بسبب ضياع الكثير من كتبه وهذا ما أعاق الباحثين عن تفهم حقيقى له وفلسفته ودوره الحقيقى في الفكر الإسلامى .

الفارابى : توحيد بين وحدة الدين ووحدة الفلسفة :

حياته :

« مهند الكندى للفلسفة العربية بأن قرر بعض أوضاعها الأساسية ، نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وتلك كانت خطوة تمهيدية لا بد منها . ثم عمد إلى قضاياها فعالجها أولاً بالدليل العقلى ، ثم انتهى إلى إلحاقها بالأصول الشرعية . وإذا بالفلسفة قد اختلطت بالكلام على هذا النحو ؛ فقد بدأ فيلسوفاً ، وانتهى متكلماً .

يقول ابن أبى أصيبعة^(٢٨) :

- * هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان .
- * مدينته فاراب : وهى مدينة من بلاد الترك فى أرض خراسان ولد فى ٩٥٠ م .
- * وكان أبوه قائد جيش ، وهو فارسى المنتسب . وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام به إلى حين وفاته . وكان رحمه الله فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً قد أتقن العلوم الحكيمية ، وبرع فى العلوم الرياضية ، زكى النفس ، قوى الذكاء متجنباً عن الدنيا ، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين . وكانت له قوة فى صناعة الطب ، وعلم بالأمر الكلية منها ولم يباشر أعمالها ، ولا حاول جزئياتها .

وفاته :

يقول ابن أبى أصيبعة : ونقلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابى سافر إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلثمائة ورجع إلى دمشق . وتوفى بها فى رجب سنة تسع وثلاثين وثلثمائة عند سيف الدولة على بن حمدان فى خلافة الراضى ، صلى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلاً من خاصته .

زهده :

ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاج من ضرورى عيشه ، ولم يكن معتنياً بهيئته ولا منزل ولا مكسب .

ويذكر أنه كان في أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكلية على تعلمها ولم يسكن إلى شيء من أمور الدنيا البتة .

دراسته للفلسفة :

ويذكر أنه صنع آلة غريبة يستمع منها أحياناً بديعة يحرك بها الانفعالات .
ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ،
فاتفق أن ينظر فيها فوافقت منه قبولاً ونحوى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً
بالحقيقة .

وقال أبو نصر الفارابي عنه نفسه : إنه تعلم الفلسفة من يوحنا بن جيلان إلى آخر كتاب
البرهان .

يقول ابن أبي أصيبعة :

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة
والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع
فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعضها ، ثم
بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بفرضه منها ، وسمى تأليفه فيها . ثم أتبع ذلك بفلسفة
أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جليلة ، عرف فيها بتدرجه إلى الفلسفة . ثم بدأ بوصف أغراضه
في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى
أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه . يعلق ابن أبي أصيبعة عليه بقوله : ولا
أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني
المختصة بعلم علم فيها .. ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما ...
وعرف فيهما بجمال عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطو وعرف فيها بمراتب الإنسان
وقواه النفسانية وفرق بين أبواب الفلسفة ، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية والنواميس
النبوية .

وكان يحسن عدة لغات غير العربية : التركية والفارسية ويلم بالسريانية ، وكان يحبى
ابن عدى المترجم الشهير من تلاميذه ، فاستعان به للوقوف على دقائق الفلسفة اليونانية .
ويبدو أن دراسته لفلسفة أرسطو مبكراً جعلته أكثر حباً لفلسفة أرسطو من أرسطو ذاته .

الفارابي وفلسفة أرسطو :

وإذا كان حنين بن إسحق قد استطاع - عن طريق مترجماته ، وملخصاته - أن يجعل

جالينوس سيد الطب المطلق في العصور الوسطى ، فإن الفارابى قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية في ميدان الفلسفة .

« وعلى يد الفارابى تمت الفلسفة الإسلامية الأرسطاطاليسية نمواً كاملاً ، ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية في الشرق كانت في تطورها وعمرها متأخرة كل التأخير عن أختها في الغرب . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الأرسطاطاليسية في تكوين فكرة الألوهية في دينهم .

ويبدو أن حبه لأرسطو كان شائعاً شيعاً أثار عند بعضهم سؤالاً سألته لأبى نصر : من أعلم أنت أم أرسطو ؟

فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه .

ومن حبه لأرسطو : ألف في الدفاع عنه كتباً كثيرة منها :

* كتاب في أغراض أرسطو في كل واحد من كتبه .

* كتاب في الدعاوى المنسوبة إلى أرسطاطاليس في الفلسفة مجردة من بيانها وحججها .

* كتاب عيون المسائل على رأى أرسطوطاليس ، وهي مائة وستون مسألة .

« وكان^(٢٩) لأهل السنة من آراء المنطق موقف خطير ، أخطر بكثير من موقفهم من آراء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بآراء العلوم اليونانية الأخرى يبدو في العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق في صورة معارضة خطيرة كل المخاطرة .

والظاهر أن الفارابى - وفضله الرئيسى راجع خصوصاً إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها - قد قصد إلى معارضة هذا رأى المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق^(٣٠) (لم يصل إلينا) . جمع فيه من أقوال النبى صلى الله عليه وسلم ما يمكن أن يستخدم للحكم من وجهة نظر الدين حكماً في صالح المنطق .

ويبدو أن موقف الفارابى الفلسفى كان في أغلبه رد فعل بإزاء موقف أهل السنة من الفلسفة ، ولاسيما الفلسفة الإلهية ، ورأيهم فيها أنها متناقضة يقول حولد زهير : « وكان طبيعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كليهما ، ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تهديد لها ومقدمة ، فكان يدور موضع الكراهية من نفوس أهل السنة إذ لم يكن في وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم التى لا تتعرض للدين في جوهرها ، قادرة على الإغراء بالتقدم في طريق الفلسفة . ولعل هذا الموقف يفسر - من وجهة نظرنا -

محاولة تأليفه لكتاب : «الجمع بين رأيي الحكيمين» خطة منه عملية لإزالة ما يبدو عليهما من تناقض . وذلك كان أهم ما عنى به الفارابي في الفلسفة : الجمع بين مبادئ الفللفة والأصول الدينية في نظام فلسفي موحد .

ودفعه ميله لوحدة الحقيقة الفلسفية : أنه قد قام بهذه المحاولة على مرحلتين :
* عالج في الأولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر أن خير ما فيها قد انتهى أمره إلى أفلاطون وأرسطو ، فهما - إذن - متفقان في الجوهر كما أعرب عن ذلك كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» .

* وجمع في الثانية بين الفلسفة والشريعة ووحدايتهما في الغاية والقصد وكانت نظريته : العقول العشرة توفيقاً تطبيقياً بين قواعد الفلسفة وأصول الدين في نظرية خلق الله العالم ومنهجاً في التوحيد بين تراثين .

وهي محاولة شاقة وعسيرة بالرغم من أنها بين أستاذ وتلميذ . فإن الشقة بينهما بعيدة ولعل الذي دفع الفارابي إلى هذا العمل هو :

أولاً : ميله الطبيعي للفلسفة اليونانية ولاسيما أفلاطون وأرسطو الذي عرف خطأً عن طريق كتب لأفلوطين لكنها نسبت خطأً إلى أرسطو . جعله يقبني تلك المحاولة التي بانء عن وليد مشوه .

ثانياً : كما يرى بعض الباحثين أنه عرف إلهيات أرسطو من خلال تاسوع أفلوطين . كما رأينا سابقاً أنها نسبت إليه ، ولا شك أن التقارب بين ما جاء في التاسوع وبين أفلوطين يدع الفيلسوف إلى بيانه « وقد حاول أن يضع البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جارياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتمشياً إلى حد ما مع العقيدة الإسلامية .

نقدم نصوصاً للفارابي من رسالتيه :

* الأولى : رسالة الفارابي في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان .

* الثانية : رسالة الفارابي في الرد على : يحيى النحوى في الرد على أرسطوطاليس في قوله بأزلية العالم .

وقد حققهما د . بدوى تحقيقاً جيداً ونشرهما في كتابه : «رسائل فلسفية» للكندى والفارابي وابن باجة ، وابن عدى ، من منشورات الجامعة الليبية .

تفيدنا تلك النصوص :

* مدى ثقافة الفارابي بالطبيعة وإحاطته بمذهب أرسطو وتميزه في هذا المجال الطبي - التشريحي - والفلسفي وذلك واضح لنا من مراجعاته الطبية واستدراكاته - الجدلية - على جالينوس ، أفلاطون في محاوراته مع طيماوس ، وأبقراط ، وما ذكره من مراجع لأرسطو وهو يصدد الرد على جالينوس .

* التزامه القوى بمنطق أرسطو ومفاهيمه وطريقته في تقسيمه للعلوم التي على أساسها قوم رأى جالينوس في منافع الأعضاء وتلك طريقة لا يرضى عنها المنطق نفسه ففيها كما يقول المناطقة : مصادرة على المطلوب فلم يستحدث منهجاً فارابياً محايداً للحكم بين مدرستين : مدرسة الأكاديمية الأفلوطينية والتي كان يحبها جالينوس دائماً ومدرسة أرسطو المشائية التي كان يتقصد جالينوس فكرها ... لذلك جاء نقده جديلاً من عدة وجوه :

* أنه أعتمد في مناقشة التجريبات : على الأدلة النظرية المنطقية ولم يفصل بالتجربة بينهما .

* رجع - كما هي عادته - إلى المقارنة العامة بين العلم النظري والعلم التجريبي فيقول : طريق جالينوس طريق طبي ، وغرضه فيه غرض طبي وطريق أرسطوطاليس فيها طريق العلم الطبيعي وغرضه فيه كمال النظر . وهكذا راجع النص اللاحق تلاحظ أنه خرج بالموضوع العلمي التجريبي إلى رؤية فلسفية قوامها ما قدمه « أرسطو في كتاب البرهان » . فيقول :

فالطب صناعة عن مبادئ صادقة يلتبس بأفعالها أن تحصل الصحة في بدن الإنسان وفي كل واحد من أعضائه . وصناعة العلم الطبيعي صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقيني في الأجسام الطبيعية وفي الأغراض الذاتية التي لها .

وكل واحد من أنواعها عن مبادئ صادقة كلية ذاتية معلومة يقين أو بعلم أبين من اليقين . ومعنى اليقين (وما هو) أصبح وأيقن من اليقين هما اللذان حدّا في كتاب : « البرهان » والعلم النظري أحدهما : علم وجود الشيء والثاني : علم الشيء بما يدل عليه حده وهو علم جوهره ... الخ . وعلى تلك الوتيرة تأول الفارابي بعسر بالغ صحة موقف أرسطو وتسفيه ردود جالينوس بالرغم من أن جالينوس قد تخصص في ذلك العلم وله ملاحظات جيدة إلا أن الفارابي آثر الدفاع عن أرسطو . على أي حال لقد قدم الفارابي رؤية ثقافية تدل على سعة اطلاعه وقدرته الفائقة على الجدل

والمناظرة وإحاطته بالموضوع، يقول ابن أبي أصيبعة : وكانت له قوة في صناعة الطب ،
وعلم بالأمور الكلية ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها ، فرمما لذلك جاء رده
جدلياً .

وعلى القارىء أن يتابع قراءة النصوص وله أن يستنتج وعليه أن يشترك بعد دراسته
في الحكم على نصرة الفارابي المتعمدة لأرسطو وفق قواعد أرسطو .

قال الفقيه الفاضل أبو نصر محمد بن محمد الفارابي :
قصدي بالتأليف في هذا الكتاب ما اشترك في الفحص عند جالينوس وأرسطاطاليس من
أمر أعضاء الإنسان مما قرأته من كتب أرسطوطاليس الموجودة لدينا . والذي اشتركا في
الفحص عنه من أمور الأعضاء للإنسان : منها ما سبيلها أن يعرف (٣٠٤ أ) بالمشاهدة
وبمباشرة الحواس لها ، ومنها ما سبيلها أن يعرف بالبراهين . والتي اشتركا في الفحص عنه
بما سبيلها أن يعرف بالبراهين هي الأشياء التي لها كون كل واحد من أعضاء الإنسان وأنواع
الصحة والمرض الكائنة في الإنسان وفي أعضائه .

ونحن إنما نقتصر من جميع هذه على التي سبيلها أن تعرف بالمشاهدة ، وعلى التي لأجلها
يكون كل واحد من أعضائه . من قبل أن كتاب أرسطوطاليس في الصحة والمرض غير موجود
عندنا اليوم . وطريق كل واحد منهما فيما اشتركا فيه غير طريق الآخر وغرضه . فإن طريق
جالينوس طريق طبي ، وغرضه غرض طبي . وطريق أرسطوطاليس فيها طريق العلم الطبيعي ،
وغرضه فيه كمال النظر . ويبين ذلك في كل واحد من الصناعتين فالطب صناعة عن مبادئ
صادقة يلتمس بأفعالها أن تحصل الصحة في بدن الإنسان وفي كل واحد من أعضائه . وصناعة
العلم الطبيعي صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقيني في الأجسام الطبيعية وفي الأغراض الذاتية
التي لها . وكل واحد من أنواعها عن مبادئ صادقة كلية ذاتية معلومة يقين ، أو يعلم
أبين من اليقين . ومعنى اليقين (وما هو) أصبح وأيقن من اليقين هما اللذان حدا في كتاب
« البرهان » . والعلم النظري أحدهما علم وجود الشيء ، والثاني علم الشيء بما يدل عليه
حده وهو علم جوهره .

ومن شرائط اليقين أن يعلم وجود الشيء وأسباب وجوده ، وأسباب وجود كل جسم
طبيعي أربعة : مادته وصورته ، وفاعله ، والغاية التي لأجلها كون . والذي تفيد الصناعة
الطبيعية في كل جسم طبيعي هو علم جوهره وهو ما يدل عليه حده ويعرف مادته وصورته
وفاعله الذي كونه . ويفيد في كل واحد من أغراضه الذاتية علم ما يدل عليه حده ويعرف
فاعله الذي كونه والغاية التي لأجلها كون . فبعض الأسباب هي الأنساب التي عنها وجود

الشيء : وهى مادته وفاعله ، وبعضها بها وجوده : وهى صورته ، وبعضها لأجلها وجوده ، وهى غايته التى لها كون . ويلتمس أن يفيد هذه كلها براهين يقينية . وموضوعها التى فيها تفيد هذه العلوم هى الجسم الطبيعى وأنواعه والأعراض الذاتية له ولكل واحد من أنواعه . وليس له آخر سوى أن يجعل هذه كلها معلومة معقولة فى اليقين . وغايته القصى كمال العلم النظرى فإن العلم الطبيعى لما كان جزءاً من العلم النظرى كان الكمال الحاصل عنه جزءاً من الكمال النظرى .

وسائل المعرفة فى تلك القضية :

وأمر الحيوان وكل نوع من أنواعه منها ما سبيله أن يعلم بالقياس : إما بالدلائل ، وإما بالبراهين . ومنها ما يعلم لا بقياس أيضاً على مثال ما عليه الحال فى سائر الأشياء الأخرى والذى منها يعلم لا بقياس فمنه (٣٠٥ ب) ما هو معلوم من أول الأمر ، لا بتجربة ولا بمعاناة ، ولا بأن تتحرى معانيه وصوره ومشاهدته . ومنها ما يعلم بالتجربة والمعاناة والتفقد ، وبأن يتحرى ويجهد فى أن يشاهد بالحس . وأرسطاطاليس أثبت فى كتابه : « فى الحيوان » من أمور الحيوان وأنواعه هذين الصنفين ، وجعله قسمين : قسم أول أحصى فيه ما سبيله من أمور الحيوان وأنواعه أن يعرف بالمشاهدة والتجربة والحس ، وبالجمل ما سبيله أن يعلم لا بقياس أصلاً ، وذلك من أول كتابه « فى الحيوان » إلى آخر المقالة العاشرة ، وقسم أثبت فيه الأشياء التى سبيلها أن يلمس معرفتها والدلائل والبراهين وأعطى فيها برهاناً ما سبيله أن يكون عليه برهان الدليل فيما سبيله منها أن يكون عليه دليل . وذلك فيما تبقى من كتب الحيوان إلى آخر كتابه « فى الحياة والموت » . والإنسان أحد أنواع الحيوان .

وسلك أرسطوطاليس فى تلخيص أموره فى كتابه فى الحيوان هذا المسلك وأثبت فى القسم الأول ما سبيله من أموره أن يعلم بالتجربة والمشاهدة بالحس (و) فى القسم الثانى ما سبيله أن يعلم من أموره بالدليل والبراهين .. وأعطى فى كل واحد مما ذكره : إما الدليل ، وإما البرهان .

و (من) أعضاء الإنسان ما سبيله أن يتحصل لصاحب العلم الطبيعى علمها لا بقياس . فما كان منها معلوماً من أول أمره من غير أن يحتاج إلى التفقد ولا إلى التكشيف عنه ولا إلى تشريحه اقتضب الحال فيه اقتضاباً وأثبت ، وما كان منها يحتاج فى أن يشاهد إلى تكشيفه أو تشريحه وتفقده وتأمل حاله اجتهد فى ذلك ، وحرص على أن يشاهد منه كل ما أمكنه مشاهدته ، ويتقصى ذلك . ويؤخذ حيث كل عضو من أعضاء الإنسان ، وكذلك كل عضو من كل حيوان ، فهو مكون إما لأن يفعل شيئاً ، وإما لأن يفعل عن شيء ، وإما للأمرين

جميعاً . وهذان هما الغاية والغرض الذى لأجله كون كل واحد منها . والغاية هى آخر الأسباب الأربعة وسبيل العلم الطبيعى أن يعرف ويعطى فى كل عضو من أعضاء الإنسان الغاية والغرض الذى لأجله كون كل واحد منها . أما أولاً فلأجل أن الفلسفة إنما غرضها والكمال الذى إليه تنتهى أخيراً هو علم أسباب الموجودات التى لها أسباب . والعلم الطبيعى جزء من الفلسفة . والغاية التى لأجلها وجود كل نوع من أنواع الجسم هى أحد أسباب وجوده . ويلزم صاحب العلم الطبيعى أن يعلمها . وإن لم ينتفع بها فى أن يستفيد به علم شئ آخر ليحصل له كمال هذين الصنفين من العلم النظرى .

وبعد ذلك فلأن الغايات التى لأجلها كونت الأعضاء توقفتنا على جواهر تلك الأعضاء وعلى صورها وموادها . إذ كانت الغايات فى الأشياء التى لها غايات هى التى توقفتنا على التى تلزم أن تكون قبل الغايات ، فإنها كثير ما توقفتنا على ما فى الأسباب الثلاثة .

وقد يظن فى كثير من الأشياء أن غايتها هى أشرف أسبابها ، وأن سائر أسبابها إنما هى لأجل تلك الغايات ، وإنما هى السبب لوجود تلك الأسباب الأخرى ، وأن ما ليست له غاية وغرض يقصد بوجوده له فوجوده باطل لا معنى له ولا حدود . ولأجل هذه يلزم صاحب العلم الطبيعى أن يعرف الغاية التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء الحيوان والإنسان . وهذا غرض صاحب العلم الطبيعى فى معرفة الأفعال والانفعالات التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء كل نوع سواء من أنواع الحيوان مثل أعضاء الفرس وأعضاء الفيل وأعضاء الجراد والبعوضة وسائر الحشرات ، وإن صغرت . فإن الذى يلتمسه صاحب العلم الطبيعى من الكمال تعلم الغايات التى لأجلها كون كل جسم طبيعى سواء هى السعادة والكمال الكائن من العلم النظرى الذى لخص أمره فى كتاب « النفس » وغيره .

منهجه فى التوفيق بين المدرستين :

وبين الرجلين اتفاق فى أشياء كثيرة ، واختلاف فى أشياء قليلة وذلك أن جالينوس أخير فى كثير من الأعضاء أنه شاهد فى أمرها مثل ما أخير أرسطوطاليس أنه شاهد منها . وقد أحصى جالينوس فيما أحصى من الأعضاء فى بدن الإنسان أعضاء لم نجد أرسطوطاليس ذكر تلك الأعضاء أصلاً ، ولا أوماً إليها لا بإجمال ولا بتفصيل . وتلك هى الأجسام المستطيلة البيض اللدنة الشبيهة بالخيوط الغلاظ التى ذكر جالينوس أنها تنبت فى الدماغ وفى النخاع ، وسماها الأعصاب . فإن هذه لم يذكرها أرسطوطاليس أصلاً ، بل التى سماها أرسطوطاليس أعصاباً أشياء أخرى غير هذه . فواحدة أن الأمكنة التى ذكر أرسطوطاليس أن فيها هذه الأجسام هذه سماها هو أعصاباً لا يمكن لأحد من المشرحين ، ولا جالينوس أن فيها

تلك الأجسام . بل يذكرون كلهم أنهم يعاينون تلك الأجسام في مثل القلب ومفصل العضو والكثف والركبتين ومفصل الساق والقدم . غير أنهم لا يسمون هذه الأجسام أعصاباً . بل يسمونها بأسماء أخرى : فإن بعضها يسمونها رباطات ، وبعضها أوتاراً ، وبعضها أجساماً عصبية . وهذه هي السماها أرسطوطاليس أعصاباً لا غير . وأن أرسطوطاليس لم يذكر أن في نواحي الظهر ولا في نواحي القفار ولا في الدماغ شيئاً من جنس الأجسام التي سماها الأعصاب . فلذلك قال : ليس في الدماغ شيء من تلك الأجسام التي يسميها هو أعصاباً . وصدق في ذلك . والمشرحون كلهم يذكرون أنهم لم يعاينوا في دماغ أصلاً شيئاً من تلك التي سماها أرسطوطاليس أنها ليست حصّة من الحس . ولا أنها تحس ، لا في التي سماها جالينوس أعصاباً .

وعلى أنه يتبين أيضاً أن أرسطوطاليس قد عرف كثيراً من تلك الأجسام التي يسميها جالينوس أعصاباً ولم يسمها هو باسم العصب ، بل سماها سبلا من ذلك أنه قال : يخرج من الدماغ إلى كل واحد من العينين ثلاثة سبل : أحدها من مقدم الدماغ ، وذكر أنه مجوف . والذي يخرج منها إلى اليمنى هو والذي يخرج إلى اليسرى ، أو يلتقيان ثم يفترقان ، فيصير الأيمن إلى العين اليمنى ، والأيسر إلى العين اليسرى . وأنتم تعلمون أن هذين اللذين سماهما جالينوس وكثير غيره : عصبين ، وكذلك الجسمان ، وكذلك الآخرا اللذان سماهما أرسطوطاليس السبل سماهما جالينوس أيضاً أعصاباً . فإن التي سماها جالينوس أعصاباً قد عرف كثيراً منها أرسطوطاليس بغير الاسم : الأعصاب ، وأنها في نواحي الرأس . فإذا الذي قال أرسطوطاليس إنه ليس في الرأس ولا في نواحي الظهر أصلاً لم يرد به هذه التي يسميها جالينوس أعصاباً بل التي يسميها هو أعصاباً . لا التي يسميها جالينوس أعصاباً يوجد شيء منها في القلب ، ولا في شيء من الأمكنة التي ذكر أرسطوطاليس أنه يوجد فيها الأجسام التي يسميها هو أعصاباً يوجد فيها الأجسام التي يسميها جالينوس أعصاباً . وما أدرى كيف ذهب هذا على جالينوس حتى أعاد وأبدأ في مواضع كثيرة وطول في مناقضة أرسطوطاليس في أن القلب فيه عصب كثير ، وأن الدماغ ليس فيه شيء من العصب . وهو نفسه يعرف في القلب أجساماً كثيرة من جنس الأجسام التي يسميها هو رباطات وأوتاراً وأجساماً عصبية . وتلك التي يسميها أرسطوطاليس أعصاباً دون تلك التي تأتي العينين والأذنين من الدماغ . ونعرف بأن تلك التي يسميها هو رباطات وأوتاراً ليس من جنسها شيء في الدماغ . وأرسطوطاليس يعترف أن في الدماغ وفي نواحيه أجساماً من تلك الأجسام التي يسميها جالينوس أعصاباً ، فلم يستعمل أقاويل لا ينتفع بها باطلة في مناقضة المشائين فيما رأيه فيه بعينه رأيهم وهو لا يشعر ، والأمر على ما يراه عليه من الظهور والبيان من كلام أرسطوطاليس

فيما يراه كان يفعل في هذا الوجود أبقراط يقول هذا القول ما يراه كان يناقضه او يفهم من أول وهلة ما ذكرناه نحن ولا نرى بينه وبين أبقراط خلافاً أصلاً . فأنت تجده فيما يفسره من أقوال أبقراط إذا وجد لفظه يدل في المشهور على معنى هو خطأ في الصناعة وأمكن بوجه ما بعيد - من مجاز أو استعارة - أن يستعمله دالاً على معنى صواب جهد أن يبين أن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى الصواب ، واجتهد في أن يجد لذلك شاهداً من قول شاعر شاذاً ، واستعارة من شيء بعيد أن يستعار منه ، أو اشتقاق بما لم تجر عادة الجمهور أن يشتقوا منه ، وأمكن بوجه ما أن يحمل اللفظة على ذلك المعنى (٣٠٧ ب) - فعل وثبت الحكم أن أبقراط حين نطق بها أراد بها هذا المعنى الصواب . ثم يرد من ألفاظ أرسطوطاليس ما هذه شدة بيانه وظهوره حتى أن يكون نسبتها إلى المعنى الخطأ كنسبة تلك الألفاظ من ألفاظ أبقراط إلى المعنى الصواب فيتأولها على المعنى الخطأ الذي يحتمله احتمالاً بعيداً ويجتهد بعد ذلك ويطول مناقضة أرسطوطاليس في معنى لا يحتمله لفظه أصلاً إلا احتمالاً بعيداً جداً . ولا يناقض أبقراط في المعنى الخطأ الذي هو المعنى المشهور المدلول عليه بتلك الألفاظ . حتى إذا لم يجد تلك اللفظة تحتمل بوجه أصلاً معنى صواباً ، وكان كل ما تأوله على معنى صواب أكذبه في ذلك المعنى ما قيل في تلك اللفظة وما بعدها . وكانت تلك إذا زيد فيها أو نقص منها دلت حيثما على معنى صواب - لم يمتنع أن يزيد فيها وينقص منها إلى أن تصبح دالة بوجه ما على معنى صواب . وإن لم يكن دالاً بهذا الوجه أيضاً فإن ذلك الوقت وهو غير شاك على ما يظهر من كلامه بل يثبت الحكم بذلك أن هذا كذب على أبقراط زاده في كتابه بعض الأطباء الضعفاء في الطب إن كان ذلك المعنى معنى ضعيفاً في الصناعة . وإن لم يكن أيضاً داخلاً في الصناعة قال فيه إن بعض الوراقين زاده فيه وغلط بعض النساخين . ولم يحمل الخطأ في ذلك على أبقراط المعصوم عنده . ثم يجيء إلى ظهوره هذا الظهور من كلام أرسطوطاليس فيتأوله إما على عمد ، وإما على غفلة وغير على معنى بعيد على أن يفهم ذلك من كلامه ، ثم يقعد يناقضه في مقالة مبلغها زيادة على خمسين ورقة . ولو أنه استعمل في النظر في كلام أرسطوطاليس والتثبت فيه عشر عشر ما يستعمله في كلام أبقراط ، أو أصغى إلى ما يقوله مفسر كتب أرسطوطاليس ما كنت تجده يناقض أرسطوطاليس ولا في حرف واحد . وأنت تتبين في هذا الذي قلته أشياء كثيرة إذا قرأت المقالة التي وضعها الإسكندر الأفروديسي في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه جالينوس أرسطوطاليس . فإنك تتبين فهمه يعدل على معنى ما يقوله فيما هو عليه من الظهور والبيان ، ويدفع أن يفهم ذلك عن قول أحد أصلاً فضلاً عن أرسطوطاليس . وعلى أن جالينوس يشهد لأرسطوطاليس بجودة المعرفة بالتشريع . وأثبت أيضاً أرسطوطاليس في المقالة الثانية عشرة والثالثة عشرة

والرابعة عشرة من كتابه « في الحيوان » الأفعال والانفعالات التي لها كون كل واحد من الأعضاء المختلفة الأجزاء والأعضاء المتشابهة الأجزاء على ما يراه هو في نوع نوع ومن أنواع الحيوان . فذكر في جملة ذلك ما يراه أيضاً في الأفعال والانفعالات التي لها كون عضو عضو من أعضاء الإنسان . على أن تلك هي آخر الأسباب التي سبيل صاحب العلم الطبيعي أن يعطيها في كل جسم من الأجسام الطبيعية - وأثبت جالينوس أيضاً في كتابه « في منافع الأعضاء » التي اختارها في الأفعال والانفعالات التي لها كون واحد من أعضاء الإنسان . وسبيل الطبيب أن يعرف هذه لتحصل له معرفة صحة عضو عضو ومرضه . وآراء جالينوس في كثير من الأعضاء بأعيانها . وذلك أن أرسطوطاليس يرى في أعضاء من أعضاء الإنسان أنها إنما كونت لأفعال ما وانفعالات ما . ويرى جالينوس في تلك الأعضاء بأعيانها أنها إنما كونت لا لتلك الأفعال والانفعالات ، بل لأفعال أخرى وانفعالات أخرى ، ويرى في بعضها أنها كونت لتلك التي ذكرها أرسطوطاليس ولأشياء أخرى غيرها .

واختلافهما في أفعال الأعضاء وانفعالاتها ليس على مثال اختلافهما في الأعضاء أنفسهما . وأن ذلك اختلاف فيما أخبر كل واحد منهما أنه عاينه وشاهده ، وذلك اختلاف فيما لا يسهل علينا امتحانه والوقوف على الصادق من القولين ؛ لأن ذلك إنما يكون بأن نشاهد نحن أيضاً ذلك الذي ذكروا هم أنهم عاينوه في الإنسان وإنما يمكن علم ذلك بالتكشيف بالشرح ، وذلك بعيد أن يفعل وعسر جداً . وهذا الاختلاف فيما ذكر كل واحد منهما أنه استنبطه بقياس أو دليل أو برهان فللإنسان أن ينظر بين الرجلين فيما يريانه ها هنا ، ويتوسط بينهما . ويمائل بين الرأيين وبين القياسين اللذين يوردان بهما في شيء شيء . ويمتحن كل واحد من القياسين بالقوانين التي أعطيناها وتعلمناها من كتاب « أنالو طيقى » الأولى والثانية ، وذلك ممكن سهل يهياً بأيسر شيء وفي أسرع وقت ، فنطرح ما تزيف منها ، ونتمسك بما صح وصدق فيهما . وكذلك نمتحن الرأيين أنفسهما : فإنهما إذا كانا متناقضين لم يكن إلا أن يكون أحدهما صادقاً ، والآخر كاذباً . والكاذب منهما يمكن أن يصادف مغايرة بسهولة من الناظر متى كان من أهل العلم الطبيعي . وكان القياس الذي يوجهه صحيحاً في صورته ومادته كان ذلك الرأي هو الصحيح .

ونحن مزمعون على أن نثبت ما وضعه أرسطوطاليس وضعاً من أعضاء الإنسان الظاهرة المكشوفة التي يشاهدها كل واحد في كل حين . وما أخبر أنه عاينه من أعضائه إنما توصل إلى مشاهدتها بالبصر وباللمس وبالتكشيف عنها وتشريحها وما أخبر به أنه عاينه في عضو عضو من تلك الأعضاء ، ونثبت بإزائه ما كتبه جالينوس في عضو عضو من الأعضاء التي وصفها أرسطوطاليس ونردف ذلك بأن نثبت ما يراه أرسطوطاليس في الأفعال والانفعالات

التي لأجلها كون كل واحد من أعضاء الإنسان ، وثبت أيضاً بإزائه ما يراه جالينوس في فعل عضو من تلك الأعضاء وانفعاله . وما كان مما ثبتته من كلام أرسطوطاليس مختصراً ، وكان الذي لجالينوس في ذلك العضو أشرح وأكمل تلخيصاً (٣٠٨ أ) جعلناه شرحاً لما قاله أرسطوطاليس . وما كان في أقاويله من أشياء زائدة على ما قاله أرسطوطاليس زيادة لم نجد في كلام أرسطوطاليس شيئاً يمكن أن يتأول عليها ولا إليه أصلاً وكنت صحيحة جعلناه أشياء استنبطت بعد أرسطوطاليس لم يكن هو شعر بها واعتدناها من جالينوس فوائد وحمدناه عليها . وما كان فيما يقوله جالينوس من خلاف ومناقضة لما يقوله أرسطوطاليس دققنا (في) الأمر ونظرنا : فإن كان يناقض معنى كاذباً يحتمله لفظ أرسطوطاليس أو قوله ، وكان ذلك القول يحتمل معنى آخر في ذلك العضو صحيحاً لا يمكن أن يبطله القول المناقض الذي أتى به جالينوس :- جعلنا ذلك القول مناقضاً لذلك المعنى الكاذب ، وقلنا فيه : إنه ليس هو رأى أرسطوطاليس ولا مراده ، واستشهدنا بما يقوله من ذلك بموضع القول وما تقدم قبله وبما أردفه بعد وأشياء أخر مما قلناه أرسطوطاليس في مواضع من كتبه الأخر مما يلخص ما يشكل من هذا القول الذي وجد له ها هنا وأصوله للعروفة التي تلزم هذا المعنى دون ذلك الآخر منها الكاذب . هذا إن كانت الأشياء التي يستشهد بها ظاهرة بينة ، وإن كان فيها خفاء ، وكان ما يحتمله من المعنى الكاذب أظهر من المعنى الذي تزول به عنه المناقضة دعونا جالينوس إلى أن يقابل أرسطوطاليس في أقاويله ببعض ما يقابل به أبقرات إذا شرع في أن يشرح أقاويله أو يسوغ لنا أن نجري في شرح أقاويل أرسطوطاليس ما يسوغه لنفسه في شرحه لأقوال أبقرات . وإن كان قول أرسطوطاليس يحتمل معنى صادقاً بوجه فمناقضته له فيما عسى ألا يكون كذب في اعتقاده بعد . وإن كان قول أرسطوطاليس لا يحتمل إلا ذلك المعنى الذي ناقضه واتمس إبطاله نظرنا في القول الذي به التمس إبطال ذلك المعنى وامتنعنا بالقوانين التي تعلمناها في « أئالوطيقى » الأولى والثانية . فإن كان يلزم على القولين صحة ذلك القول فإنه قياس وإنه برهان له ، قبلناه وطرحناه ما يقوله أرسطوطاليس وتمسكنا

بما يراه جالينوس واعتدناها منه فائدة وحمدناه عليها ، وإن كان يلزم عن تلك القوانين فساد تلك : إما في صورته ، وإما في مادته - اطرحنا القول التي أتى به وامتنعنا قول أرسطوطاليس :

فإن كان تلزم صحته عن تلك القوانين اطرحنا قول جالينوس وتمسكنا بما يراه أرسطوطاليس . فإن كان القولان اللذان أتيا بهما فاسدين جميعاً اطرحناهما وجعلنا ذلك مطلوباً يقف أمره إلى أن نصادف برهاناً يلزم عنه أحد الرأيين . وإن كان القولان جميعاً صحيحين على ظاهر الأمر عندنا علمنا أن القول مشكوك فيه ، واجتهدنا في حل الشك ، ونعلم أن كل واحد من القولين قد انطوى في كلتا مقدمتيه الكليتين وإن كانتا جميعاً كليتين أو في الكلية منها

كذب أن الكذب إنما يزول عنه بأن تشترط فيها شريطته وننظر أى شريطة ينبغي أن نشترط في المقدمة الكلية من القياس حتى يزول عنها الكذب ، وتبقى الباقية كلية صادقة ، وكذلك يفعل بالقياس الآخر ، وتلك الشريطة بعينها تلزم النتيجة بحال ما ، لا تلك الحال ، أو بحال أخرى ولا تكون النتيجةان متناقضتين ، على حسب ما لخص في « بارمينياس » وفي كتاب « المغالطين » فيكون كل واحد من القياسين منها في النتيجة على شريطة كان سبيلها أن يشترط فيها وأغفلت ، فحيث يصير القياسان جميعاً برهانيين^(٣١) .

ويقول في صدر تلك الرسالة مؤكداً على صحة قول أرسطو^(٣٢) :

وضلت رسالتك - أعزك الله - تسأل إسعافك بما أقدر عليه من كلام أبى نصر الفارابى - رحمة الله عليه . وأنا أذكر في هذه الكراريس ما وقع إلى من كلامه في أعضاء الحيوان وأفعالها الطبيعية وأحوال القوى الطبيعية وأفعالها ، وما يخص به عضو عضو ، وما يشترك فيه ، وما هو الرئيس من الأعضاء وما هو المرعوس منها ، وما يخص الرئيس وما يشترك فيه المرعوس ، ثم ما يخص كل واحد منها به ، والمشابه الذى بين الرئاسة الطبيعية والرئاسة الإرادية ، وبالجمله فإنه يبين رتب الأعضاء ورتب القوى ونسب بعضها عند بعض ، ويسوق ذلك أجمع ، وينسقه ، ويستشهد في بعضه برأى أرسطوطاليس ويرى أن رأى جالينوس فيما خالفه فيه هو رأى طيماوس وأفلاطون ، وأن جالينوس عجز عن أن يعرف الحق عند أرسطوطاليس . ثم بين هو ذلك حتى يظهر ويبين عند من قرأ هذه الأوراق . وأن الصحيح ما يراه أرسطوطاليس لا ما يراه طيماوس .

رسالة الفارابى في أعضاء الحيوان وأفعالها وقوامها :

ولقد تابع منهجه أيضاً في تلك الرسالة متعقباً رأى جالينوس بالانتقاد والمجوم ورافعاً أرسطو إلى حيث كان يحب ويهوى :

قال أبو نصر : لم يقل أرسطوطاليس ذلك وهو يتحرى به موافقة قول أبقراط ، لكن اتفق ذلك اتفاقاً . وجالينوس يبين من أمره أنه لم يفهم معنى ولا عن واحد من هذين الرجلين . ومعنى قوله : إن الهواء حار في طبيعته : أن طبيعة الهواء - وهى صورته التى بها تجوهر بالفعل - يتبعها من الكيفيات : الحرارة والرطوبة وسائر ما ينسب إليها من باقى الكيفيات . غير أنه قد يقهر على الحرارة ، فيضاد البرودة إلى مقدار ما من خارج ، كما يقهر على الحركة المكانية لها .

قال جالينوس : « أو يكون قد أحسن ، في أنه نسى ما كذب فيه ، لا أنه لم يحسن في ظنه أن الهواء وحده لا يفى بترويح القلب دون (٣١٥ أ) عضو آخر لا تلحق برودته برودة الهواء » .

قال أبو نصر : ما يليق بأرسطوطاليس أن يخاطبه جالينوس (هكذا) ، ولو كان محيطاً بالحقيقة وهو بعيد من الخطأ . وذلك لأنه قد كان يجب على جالينوس أن يعلم أنه ليس لهذا المقدار من الخطأ نزول مدحته والثناء عليه ، لكثرة ما أفاد من القوائد العظيمة التي لم يشعر بأكثرها جالينوس ، على أن جالينوس يعترف ببعضها ، وذلك أن الكذب الذي ظنه بأرسطوطاليس لو كان ظنه حقاً لم يكن كذباً على عيان ولا كذباً على إنسان ، وإنما كذب عنده ظنه . وليس يستحق من كذب في ظنه هذا المقدار من الكذب - الصنيف والشم مع صدق ظنه في كثير من الأشياء التي استفادها جالينوس مما هو معترف بها . ولكن هذه سجية هذا الرجل وحاله في إطلاقه لسانه في المشائين خاصة ، من بين سائر الناس . وأبقراط قد أخطأ عنده في أشياء كثيرة : أترى كان يطلق لسانه فيه بمثل ما أطلقه في أرسطوطاليس ؟ على أن ما ذكر أن أبقراط أخطأ فيه هو خطأ بالحقيقة^(٣٣) ... أرسطوطاليس لم يخطئ في شيء من ذلك ، وإنما أخطأ هو بما فهمه عن أرسطوطاليس . وأنت تتبين ذلك من (رسالة) الإسكندر الأفروديسي التي رد فيها على ثاوفرسطوس من الخطأ - وقوله : إن لم يحسن في ظنه أن الهواء لا يفى بترويح القلب دون عضو آخر لا تلحق برودته الهواء - فإن السبب فيما قاله جالينوس ونسبه إلى أرسطوطاليس من هذا أنه لم يفهم الفرق بين الترويح والتبريد ، وأن الترويح يلحقه العرض من أن يبرد . فإن كان يعرف الفرق بينهما ، فلم يستعمله فيما يراه من كلام أرسطوطاليس .

رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوى في الرد على أرسطوطاليس

نعرض في تلك الرسالة : الرد على يحيى النحوى في الرد على أرسطو في « ثبات أزلية العالم » . نلاحظ أنه بعد أن عرض نقلاً من كلام « يحيى النحوى » أخذ يتابعه ويفند أقواله على طريقته الجدلية .. وفي تلك الرسالة « رد الفارابي » ترى إحالات من الفارابي على مصادر أرسطو تؤكد القول بأن الفارابي كان أرسطوياً أكثر من أرسطو وهو في إحالاته على مصادر أرسطو المتنوعة يراودك شعور بأنه يريد أن يخرج بأرسطو من هوة أوقعه فيها يحيى النحوى إلى بر السلامة .

بينما تلك القضية التي أفلقت الفارابي - قضية أزلية العالم - ما كانت تؤرق أرسطو لو كان حياً ، لولا مخافة الفارابي عليه من أن تلحقه لعنات الفقهاء والحشوية ، ولولا أنه أيضاً خاف على الفلسفة وعلى نفسه وعلى المشتغلين بها ما كلف نفسه عناء الرد على يحيى النحوى .. وذلك ما أدركه الفارابي حين قال : ما قصد يحيى النحوى مناقضة أرسطو إلا لأحد أمرين :

* إما نصرته ما وضع في مثله من أمر العالم .

« وإما أن يزِيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهل ملته ، ورضا رؤسائهم حتى لا يناله من ذلك ما نال سقراط . لذلك جاء رده على يحيى النحوى - ثقافة قلقة - جلياً في انتصاره لأرسطو بالحق وبالباطل فكان أقرب ما يكون إلى وضع ستار يصانع به قومه ويسد به ثغرة فتحها عليه « النحوى » وكما يقول الفقهاء :

« درء المفسد مقدم على جلب المصالح » وما كذب يحيى النحوى وما افترى على التراث الأرسطى بأن أضاف إليه ما ليس منه إنما تلك القضية : قضية أزلية العالم من القضايا التى أدخلها الغزالي على الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » إنما هو غرام الفارابى بأرسطو .

رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس^(٣٤) :

قال أبو نصر محمد بن محمد الفارابى .

ليس شيء مما قصد يحيى النحوى إبطاله من أقاويل أرسطوطاليس التى فى كتاب « السماء والعالم » قصد بها أرسطوطاليس إثبات أزلية العالم . وذلك أن الأقاويل التى رام يحيى مناقضتها من كتاب « السماء » إنما بعضها يقصد بها إلى أن يبين أن العالم مؤلف من أجسام مختلفة الجواهر ، وأن العالم ليس بشيء واحد متشابه الأجزاء . وبعضه يقصد به أن يبين الأجزاء التى منها ألف العالم يلزم ضرورة أن تكون بسيطة ، وبعضه يقصد به أن يبين بعد ذلك جواهر تلك الأجسام التى منها ألف العالم . ويستندى نحو العالم الذى يتحرك حركة مستديرة بطبيعته ، فبين منه أنه لا يمكن أن يكون جوهره جوهر سائر الأجسام التى منها ألف العالم . فإن هذا الجزء لا يشارك سائر أجسام العالم فى شيء مما يتجوهر به . وبعضه بين به أنه لا يمكن أن يكون منها جسم آخر عن الأجسام التى وجد العالم مؤلفاً منها اليوم يشارك هذا الجسم فى جوهره .

وقد بين فى « السماع الطبيعى » أن جوهر كل جسم طبيعى : صورته ، ومادته ، أى جسم حانت صورته ومادته صورة جسم آخر ومادته ... الخ .

ثم يقول : على أن معضداً إن اعتقد فى شيء من أجزاء العالم (أنها) بسيطة لم يعتقد ذلك فى غيرها . وأن من تقدم قبله ممن رأى فى أجسام العالم بسيطة يعتقد ذلك فى غيره . فظن يحيى النحوى أنه استعمل الماء والهواء والنار على أنه قد تبين له الموضع بسيطة . وتبين أنها من أجزاء العالم البسيطة من أن يكون قد استعمل آراء أرسطوطاليس التى صححها فى الأجسام . ولأن آراء أرسطوطاليس التى صححها والهواء بعضها (فى المقالة الرابعة من هذا الكتاب وبعضها) فى كتاب « الكون والفساد » صار كثير (مما) تشككه يحيى تشككاً أما بعضه (فعلى ما فى المقالة الرابعة وبعضه) على ما فى « كتاب الكون والفساد » .

وأرسطوطاليس في هذا الموضع يستعمل (أشياء كثيرة قد برهنت) في « السماع الطبيعي » من غير أن يكون ذكر براهينها معا ، وربما أطلقها في القول من غير أن يشترط فيها الشرائط التي في « السماع الطبيعي » . فيقصد بحجى النحوى إبطالها على الإطلاق الذى وضعه هاهنا ، من غير أن يشترط فيها الشرائط التي في « السماع الطبيعي » إما غفلة وإما تعمدًا .

ومما ينبغي أن يتعجب منه أنه ذكر أنه نقض في الرابعة من مقالاته الحجج التي احتج بها أرسطوطاليس في أن العالم يتكون ولا يفسد . ولما صار إلى المقالة الرابعة قال فيها هكذا بلفظه في الفصل الذى ذكر فيه حجة أرسطوطاليس فقال : حجته في أن السماء غير مكونة ، وأنها لا تفسد . ثم قال يعقب الحجج التي ذكرها وتفسير قوم من المفسرين لها ، وقال بلفظه هكذا : إذا كان للفيلسوف بهذا أن يبرهن بهذه الأقاويل التي قدمنا ذكرها أن العالم غير مكون كيفما نقل ما قاله في السماء إلى العالم ، وإن كان فيوقعه أرسطوطاليس على العالم بأسره .

فإنه في هذا الموضع إنما أراد به عند يحجى من أمر العالم الذى يتحرك حركة مستديرة كيف استجاز أن يقول مكان هذا الجزء من العالم العالم بأسره ، وما تبين في أجزاء العالم من حال أو شيء آخر لا يلزمه ضرورة أن يكون في العالم بأسره ، ولم يجعل بينهما فرقا : وذلك إما غفلة ، وإما تعمدًا ، على الجهة التي يستعملها مستعمل السوفسطائية : فإن النقلة من الجزئى إلى الكلى ، ومن الجزئى إلى الجزئى ، هى موضع من المواضع السوفسطائية على ما شرح ذلك في كتاب « الجدل » في المقالة الثانية منه ، ثم في كتاب « سوفسطيقا » . ثم يستعمل في كثير من معارضاته وفي كثير مما يروم أن يتخلص به من شكوك أن يشكك فيها على نفسه الآراء الموضوعة في الملل ، وما يلزم عنها . ويستبعد أن لا يكون وقف على ما عليه تلك الآراء من البعد عن طباع الأمور . فلذلك قد يمكن أن يظن به أن يقصد بما يفعله من مناقضة أرسطوطاليس :

(١) إما نصرة ما وضع في مثله من أمر العالم .

(٢) وإما أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهل ملته ورضا رؤسائهم حتى لا يناله من

ذلك ما نال سقراط .

آراء بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية في أرسطو والعرب :

والرأى السائد عند المؤلفين الإسلاميين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطون والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطون وهذا ما يقوله الشهرستاني في « الملل والنحل » عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام : « قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات

يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين » .

وابن خلدون يقول تارة في المقدمة : « فصل في إبطال الفلسفة وفساد متحلها » كقول الشهرستاني :

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ، ودون علمها ، وسطر حجاجها فيما بلغنا في هذه الأحقاب ، هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم ... ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق ، يعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله مهذبة . وهو أول من رتب قانونها ، واستوفى مسائلها ، وأحسن بسطها ... ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب ، وأتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل » .

ويرى تارة رأياً آخر فيقول في فصل « العلوم العقلية وأصنافها » بعد ذكر عصر المأمون وما كان فيه من العناية باستخراج كتب اليونانيين وترجمتها :

« وعكف عليها النظر من أهل الإسلام وحذقوا فنونها ، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول ، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده . ودونوا في ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم » .

ومن فلاسفة الإسلام أنفسهم من لا يرى في الفلسفة الإسلامية في جملتها أفضل من هذه الآراء .

وقد نقل ماسينيون في كتابه « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام » جملة من كتاب لابن سبعين الفيلسوف الأندلسي المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) ، صور فيها ابن رشد والفارابي وابن سينا تصويراً يشف عن رأيه في فلسفتهم ، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية . قال في ابن رشد :

« وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظم له ، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تأليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها ، وإما يمشى معها » .

وقال في الفارابي :

« وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكركم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ، وهو مدرك محقق » .

أما ابن سينا عنده :

« فمحموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وماله من التأليف لا يصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوع ريجها عليه ، وهو في العين الحمئة .

وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، وما فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . « والشفاء » أجل كتبه . وهو كثير التخييط ومخالف للحكيم وإن كان خلافه له مما يشكر له ، فإنه بين ما كتبه الحكيم . وأحسن ماله في الإلهيات « التنبيهات والإشارات » ، وما رمزه في جتى بن يقظان ، على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية .

والواقع أن افتتان الجمهرة من متفلسفة الإسلام بأرسطو وبالمشائين وغيرهم من حكماء اليونان كان أمراً غير خفى .

وفي كلام ابن سبعين نفسه بوادر تنم عن شيء من هذا . أأست تراه يحترق الفارابى هو الفيلسوف لا غيره لأنه أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو يريد علوم الفلسفة المترجمة عن يونان ؟ ثم أأست تراه يلزم ابن سينا لمخالفته للحكيم - أى أرسطو - ويعود فيرى في ذلك موضعاً للشكر لأن فيه تبييناً لآراء المعلم الأول ؟

ابن سينا وثنائية التراث : المشائى والإشراقى^(٣٥) :

حياته من واقع ما رواه الجوزجاني :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا ، وهو وإن كان أشهر من أن يذكر ، وفضائله أظهر من أن تسطر ، فإنه ذكر من أحواله ، ووصف من سيرته ما يغنى غيره

عن وصفه . ولذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، نقله عنه أبو عبيد الجوزجاني ، قال : قال الشيخ الرئيس : إن أبى كان رجلاً من أهل بلخ^(٣٦) ، وانتقل منها إلى بخارى^(٣٧) في أيام نوح بن منصور^(٣٨) واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خرميثن من ضياع بخارى ، وهى من أمهات القرى ، وبقرية قرية يقال لها أفشنة ، وتزوج أبى منها بوالدق وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها . ثم ولدت أخى ، ثم انتقلنا إلى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى منى العجب . وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية^(٣٩) . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى . وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى ، وابتدأوا يدعوننى أيضاً إليه ، ويجرون على أأستهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهندسة وأخذ يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ، ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه . ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النائلى وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبى دارنا رجاء تعلمى منه . وقبل قدومى كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد ،

وكنيت من أجود السالكين . قد ألقت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على الجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب إيساغوجى على النائلى . ولما ذكر لى حد الجنس ، أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ، فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله . وتعجب منى كل العجب وحذر والذى من شغلى بغير المعلم . وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة . ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق . وكذلك كتاب إقليدس فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره . ثم انتقلت إلى المجسطى ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية ، قال لى النائلى : تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم عرضها على لأبين لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحل ذلك الكتاب فكم من شكل ما عرفه لى وقت ما عرضته عليه وفهمته إياه . ثم فارقتى النائلى متوجهاً إلى كركانج ، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والإلهى ، وصارت أبواب العلم تفتح على ثم رغبت فى علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب . وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف لى الفقه وأناظر فيه ، وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة . ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصف ، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة . وفى هذه المدة مائت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت النهار بغيره وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها فى تلك الظهور . ثم نظرت فيما عساهما تنتج ، وراعى شروط مقدماته حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة ، وكلما كنت أتحير فى مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ترددت لى الجامع ، واصلت وابتلت لى مهدع الكل ، حتى فتح لى المنطق ، وتيسر المتعسر .

وكنيت أرجع بالليل لى دارى وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت لى شرب قدح من الشراب ريثما تعود لى قوى ، ثم أرجع لى القراءة . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوها فى المنام . وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى ، وكل ما علمته فى ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه لى اليوم ، حتى أحكمت علم المنطق والطبيعى والرياضى . ثم عدلت لى الإلهى ، وقرأت

كتاب ما بعد الطبيعة . فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً . وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، ويد دلال مجلد ينادى عليه . فعرضه عليّ فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم . فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص أيعه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة : ورجعت إلى بيتي وأسعرت قراءته . فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً عن ظهر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كبير على الفقراء شكراً لله تعالى . وكان سلطان بخاري في ذلك الوقت نوح بن منصور ، واتفق له مرض اتلج^(٤٠) الأطباء فيه ، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة . فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضاري ، فحضرت وشاركهم في مداواته وتوسمت بخدمة فسألته يوماً الإذن في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب . فأذن لي فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه وكذلك في كل بيت كتب علم منفرد ..

فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء . وكان في جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضي ، فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم ، فصنفت له المجموع وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضى ، ولّى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري . وكان في جوارى أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرقي ، خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوحد في الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له فصنفت له كتاب الحاصل والمحصل في قريب من عشرين مجلدة ، وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته كتاب البر والإثم . وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده فلم يعر أحداً ينسخ منها ثم مات والدي وتصرفت في الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعنتي الضرورة إلى الإخلال ببخاري والانتقال إلى كركانج . وكان أبو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم بها وزيراً . وقدمت إلى الأمير بها وهو علي بن مأمون وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك بطليسان وتحت الحنك ، وأثبتوا لي مشاهرة دارة بكفاية مثلي . ثم عدت الضرورة إلى

الانتقال إلى نسا^(٤١)، ومنها إلى باورد^(٤٢)، ومنها إلى طوس^(٤٣)، ومنها إلى شقان ، ومنها إلى سمنقان ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان ، ومنها إلى جرجان^(٤٤)، وكان قصدي الأمير قابوس^(٤٥)، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك ، ثم مضيت إلى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان ، فاتصل أبو عبيد الجوزجاني^(٤٦) بي وأنشأت في حالي قصيدة فيها بين القائل .

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدت المشتري

قال أبو عبيد الجوزجاني ، صاحب الشيخ الرئيس : فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه ، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله ، وكان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيزاوي يجب هذه العلوم ، وقد اشترى للشيخ داراً في جواره وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه في كل يوم أقرأ المجسطى واستملي المنطق ، فأمل على المختصر الأوسط في المنطق . وصنف لأبي محمد الشيزاوي كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية . وصنف هنا كتباً كثيرة ، كأول القانون ومختصر المجسطى ، وكثيراً من الرسائل ثم صنف في أرض الجبل بقية كتبه .

وهذا فهرست كتبه ، كتاب المجموع مجلدة ، الحاصل والمحصول عشرون مجلدة ، الإنسان عشرون مجلدة ، البرو والإثم مجلدتان ، الشفاء ثمانى عشرة مجلدة ، القانون أربع عشرة مجلدة ، الأرصاد الكلية مجلدة ، كتاب النجاة ثلاثة مجلدات ، الهداية مجلدة ، القولنج مجلدة ، لسان العرب عشر مجلدات ، الأدوية القلبية مجلدة ، الموجز مجلدة ، بعض الحكمة المشرقية مجلدة ، بيان ذوات الجهة مجلدة ، كتاب المعاد مجلدة ، كتاب المبدأ والمعاد مجلدة ، كتاب المباحثات مجلدة .

ومن رسائله : القضاء والقدر ، الآلة الرصدية غرض فاطميغورياس . المنطق بالشعر القصائد في العظمة والحكمة في الحروف . تعقب المواضع الجدلية . مختصر أقليدس . مختصر في النبض بالعجمية . الحدود . الأجرام السماوية . الإشارة إلى علم المنطق . أقسام الحكمة في النهاية واللانهاية ، عهد كتبه لنفسه . حتى بن يقظان . في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له . خطب ، الكلام في الهنديا . في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرياً وعرضياً . في أن علم زيد غير علم عمرو . رسائل له لإخوانية وسلطانية . مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء . كتاب الخواشي على القانون . كتاب عيون الحكمة ، كتاب الشبكة والطير . ثم انتقل إلى الري واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة ، وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تضمنت تعريف قدره . وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء ، فاشتغل بمداواته ، وصنف هناك كتاب المعاد ، وأقام بها إلى أن قصد فمس الدولة^(٤٧) بعد قتل هلال ابن بدر بن حسنويه وهزيمة عسكر بغداد . ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه

إلى قزوين^(٤٨)، ومنها إلى همدان^(٤٩)، واتصاله بخدمة كذبانيوه والنظر في أسبابها . ثم اتفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه ، وعالجه حتى شفاه الله ، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ، ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الأمير . ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرمسين^(٥٠) لحرب عزاز ، وخرج الشيخ في خدمته ، ثم توجه نحو همدان منهزماً راجعاً .

ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها ، ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه . وسألوا الأمير قتله فامتنع منه وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لرضاهم ، فتوارى في دار الشيخ أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً فعاود الأمير شمس الدولة القولنج ، وطلب الشيخ فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبعجلاً . وأعيدت الوزارة إليه ثانياً ، ثم سأله أنا شرح كتب أرسطوطاليس ، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت . ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك ، فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء ، وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون . وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من الشفاء . وكان يقرء غيرى من القانون نوبة . فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهياً مجلس الشراب بآلاته : وكنا نشغل به ، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير ، فقضينا على ذلك زمناً ، ثم توجه شمس الدين إلى طارم^(٥١) لحرب الأمير بها ، وعاوده القولنج قرب ذلك الموضع واشتد عليه ، وانضاف إلى ذلك أمراض أخرى جلبها سوء تديره ، وقلة القبول من الشيخ ، فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همدان في المهد فتوفي في الطريق في المهد . ثم بويع شمس الدولة وطلبوا استيزار الشيخ فأبى عليهم وكتب علاء الدولة^(٥٢) سراً يطلب خدمته ، والمصير إليه ، والانضمام إلى جوانبه . وأقام في دار أبي غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد^(٥٣) والمحبرة فأحضرهما ، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رُغوس المسائل . وبقي فيه يومين حتى كتب رُغوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه . ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات . وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً . ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة ، فأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه فدل عليه بعض

أعدائه ، فأخطوه وأدوه إلى قلعة يقال لها فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :
دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في آخر الخروج
(الوافر)

وبقى فيها أربعة أشهر . ثم قصد علاء الدولة همدان وأخذها ، وانهمز تاج الملك ومر
إلى تلك القلعة بعينها . ثم رجع علاء الدولة عن همدان ، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة
إلى همدان وحملوا معهم الشيخ إلى همدان ، ونزل في دار العلوى ، واشتغل بتصنيف المنطق
من كتاب الشفاء وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات ، ورسالة حتى بن يقظان وكتاب
القولنج ، أما الأدوية القلبية فإنما صنفها أول وروده إلى همدان ، وكان قد تقضى على هذا
زمان ، وتاج الملك في أثناء هذا يمنية بمواعيد جميلة ثم عَنُ للشيخ التوجه إلى أصفهان^(٥٤)
فخرج متكرراً وأنا وأخوه وغللمان معه في زى الصوفية^(٥٥) إلى أن وصلنا إلى طبران^(٥٦)
على باب أصفهان ، بعد أن قاسينا شدائد في الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير
علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة وأنزل في محلة يقال لها كونكتيد
في دار عبد الله بن بابي ، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه . وحضر مجلس علاء
الدولة فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله . ثم رسم علاء الدولة ليالى
الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ من
جملتهم . فما كان يطاق في شيء من العلوم .

واشتغل بأصفهان في تجميع كتاب الشفاء ، ففرغ من المنطق والمجسطي ، وكان قد اختصر
أوقليدس والأثماطيقى والموسيقى . وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة
إليها داعية . أما في المجسطي فأورد عشرة أشكال في اختلاف القطر وأورد في آخر المجسطي
في علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها ، وأورد في أوقليدس شبيهها ، وفي الأثماطيقى خواص حسنة ،
وفي الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون . وتم الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا النبات
والحيوان فإنه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى سابور^(٥٧) نحو است في
الطريق ، وصنف أيضاً في الطريق كتاب النجاة ، واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه
إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همدان ، وخرج الشيخ في الصحبة ، فجرى ليلة بين يدي
علاء الدولة ذكر الخلل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة ، فأمر الأمير الشيخ
الاشتغال برصد هذه الكواكب وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه . وابتدأ الشيخ به وولاني
اتخاذ آلاتها واستخدام صناعتها حتى ظهر كثير من المسائل ، فكان يقع الخلل في أمر الرصد
لكثرة الأسفار وعوائقها . وصنف الشيخ بأصفهان الكتاب العلاني .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الضعيفة منه والمسائل المشككة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم . وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدي الأمير وأبو منصور الجبائي^(٥٨) حاضر فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول : إنك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها ، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبي منصور الأزهري^(٥٩) ، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة . وكتب ثلاثة كتب أحدها على طريقة ابن العميد^(٦٠) والآخر على طريقة الصبائي^(٦١) والآخر على طريقة صاحب^(٦٢) وأمر بتجليدها وإخلاق جلدتها . ثم أوعز الأمير بفرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي . وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقدتها وتقول لنا مافيا ، فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها . فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع القلاني من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها ، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ، ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حملة عليه ما جبه به في ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب لم يصنف في اللغة مثله ولم ينقله في البياض حتى توفي فبقى على مسودته لا يهتدي أحد إلى ترتيبه . وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها في كتاب القانون ، وكان قد علقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب القانون . من ذلك أنه صدع يوماً فصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن وربما ينزل فيه فأمر بإحضار ثلج كثير ودقه ولفه في خرقة وتغطية رأسه بها ففعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك اللادة وعرف . ومن ذلك أن امرأة مسلوطة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجبين السكري حتى تناولت على الأيام مقدار مائة منه وشفيت المرأة .

وكان الشيخ قد صنف بيجرجان المختصر الأصغر في المنطق وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول النجاة ، ووقعت نسخة إلى شيراز^(٦٣) فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك فوقعت لهم الشبه في مسائل منها ، فكتبوها على جزء . وكان القاضي بشيراز من جملة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى أبي القاسم الكرمانى صاحب إبراهيم بن بابا الديلمى المشتغل بعلم التناظر ، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ أبي القاسم وأنفذهما على يدي ركاى قاصد ، وسأله عرض الجزء على

الشيخ واستجازه أجوبته فيه . وإذا الشيخ أبو القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس في يوم صائف ، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه والناس يتحدثون . ثم خرج أبو القاسم ، وأمرني بإحضار البياض وقطع أجزاء منه ، فشددت خمسة أجزاء كل واحد منها عشر أوراق يبيع الفرعوني ، وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر بإحضار الشراب وأجلسني وأخاه وأنا نتناول شراباً ابتداءً هو بجواب تلك المسائل . وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبني وأخاه النوم ، فأمر بالانصراف فعند الصباح قرع الباب فإذا رسول الشيخ يستحضر فحضرتة وهو على مصلى ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، فقال : خلها وسر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرمانى ، وقل له : استعجلت في الأجوبة عنها لئلا يتعوق الركابى ، فلما حملته إليه تعجب كل العجب وصرف الفيح وأعلمهم هذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع في حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف رسالة وبقيت أنا ثمانى سنين مشغولاً بالرصد ، وكان غرضى تبين ما يحكيه بطليموس عن قصته في الأرصاد ، فتبين لى بعضها . وصنف الشيخ كتاب الإنصاف ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ وكان الكتاب في جملته ، وما وقف له على أثر . وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة الجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب . وكان كثيراً ما يشتغل به فائز في مزاجه : وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التى حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكوخ إلى أن أخذ الشيخ قولنج ، ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يلدغ إليها ، ولا يتأقنى له المسير فيها مع المرض فحقن نفسه في يوم واحد ثمانى كرات ، فتقرح بعض أمعائه وظهر به سحج^(٦٤) ، وأحوج إلى المسير مع علاء الدولة فأسرعوا نحو ايدج فظهر به هناك الصرع الذى يتبع علة القولنج ، ومع ذلك كان يدبر نفسه ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج ، فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس^(٦٥) في جملة ما احتقن به وخلطه بها لكسر الرياح ، فقصده بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته ، طرح من بزر الكرفس خمسة دراهم لست أدري أعمد فعله أم خطأ لأننى لم أكن معه ، فازداد السحج من حدة ذلك البزر . وكان يتناول المتروود بطوس لأجل الصرع فقام بعض غلمانه وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون^(٦٦) فيه ، وناولوه فأكله وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزائنه ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم .

ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان ، فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشى وحضر مجلس علاء الدولة . ولكنه مع ذلك لا يتحفظ ، ويكر التخليط في أمر الجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان

يتكس ويبرأ كل وقت . ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ فعاودته في الطريق تلك العلة إلى أن وصل فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدير الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة ، وبقي على هذا أياماً ، ثم انتقل إلى جوار ربه . وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة ، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ، وكلت ولادته في سنة خمس وسبعين وثلاثمائة . هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس ، وقبره تحت السور من جانب القبة من همدان ، وقيل : إنه نقل إلى أصفهان ودفن في موضع على باب كونكنبد . ولما مات ابن سينا من القولنج الذى عرض له قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أحسن الممات
فلم يشف ما ناله بالشفاء ولم ينج من موته بالنجاة

وقوله بالحبس يريد المحباس البطن من القولنج الذى أصابه ، والشفاء والنجاة يريد الكتاين مر تأليفه وهنا من الجناس في الشعر .

ومن كلام الشيخ الرئيس وصية أوصى بها أحد أصدقائه وهو أبو سعيد بن أبى الخير الصوفى قال : « ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمها موقوفة على للثول بين يديه ، مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى . وإذا انحط قراره ، فلينزله الله تعالى في آثاره ، فإنه باطن ظاهر تجلى لكل شيء بكل شيء .

ففى كل شيء له آية تدل على أنه واحد
(المتقارب)

« فإذا صارت هذه الحال ملكة ، انطبع فيها نقش الملكوت ، وتجلي له قدس اللاهوت ، فألف الأنس الأعلى ، وذاق اللذة القصوى ، وأخذ عن نفسه من هو بها أولى ، وفاضت عليه السكينة وحقت عليه الطمأنينة . وتطلع إلى العالم الأدنى اطلاع راحم لأهله ، مستوهم لحيله ، مستخف لثقله ، مستحسن له لعقله ، مستضئ لطرقه ، وتذكر نفسه وهى بها لهجة ، وبهجتها بهجة ، فتعجب منها ومنهم تعجبهم منه ، وقد ودعها وكان معها كأنه ليس معها . وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة ، وأمثلة الكائنات الصيام ، وأنفع البر الصدقة ، وأزكى السر الاحتمال ، وأبطل السهى المراجعة . ولن تخلص النفس عن الدرن ما التفتت إلى قيل وقال ، ومناقشة وجدال ، وانفعلت بحال من الأحوال . وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما ينفرج عن جانب علم ، والحكمة أم الفضائل ، ومعرفة الله أول الأوائل (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكماها

الذاتي فيحرسها عن التلطيخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية التي إذا بقيت في النفوس المزينة كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مشاوب ولا مختلط ، وإنما يدنسها هيئة الانقياد لتلك الصواحب ، بل يفيدها هيئات الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة . وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا . وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة . أما للمشروب فإنه يهجر شربه تلهياً .

ابن سينا بين فلسفتين : المشائية والمشرقية :

تعتبر حياة الشيخ الرئيس ابن سينا حياة غريبة فريدة صاخبة ، مليئة بالحياة العلمية ، وما فيها من تحصيل وتأليف وتصنيف ، مع معايشة الحياة السياسية ، فكان أكبر أطباء العصر والبلاط ، وكان شيخاً للوزارة . كذلك عاش حياته الاجتماعية وما فيها من هو وملذات من شرب وخمر ومغنى ونساء فكان نهاره مع الأمير والسياسة وليله مع التأليف والتحصيل والشرب والغناء . وكان مع ذلك كله يعيش حياته الدينية إنها حقاً حياة غريبة فريدة صاخبة . فلم يعتزل الناس أو الحياة في سبيل حبه للفلسفة والحكمة أو انطوى على حياة التأمل كما فعل الفارابي الذي عاش حياة فلسفية وسلك سيرة الفلاسفة في حياته : فلم يطلب جاهاً ولا سلطاناً ، إنما عاش حياة المتبتلين إلى الله ، وشأن الذين يعشقون الحقيقة العقلية الخالصة - لذلك جاءت فلسفته أكثر دقة وأكثر تنظيماً واجتهاداً داخل الفلسفة اليونانية ... لذلك كان الفارابي في فلسفته أقرب إلى اليونان منه إلى الفكر الإسلامي كما بينا سابقاً .

أما ابن سينا فلم تكن حياته حياة عقلية ، إنما كانت مزيجاً من العقلية والوجدانية ، اللهو والروحانية ، الهمة العالية في طلب الفكر والتدنى إلى حاشية البلاط ، وإذا ما تمحور في مسألة يتהל إلى مبدع الكل (الله) وإذا ما غلبه ضعف أو نوم عدل إلى شرب قدح من الشراب . حياة بين الإفراط والتفريط فهي إما إلى أعلى القمة وإما إلى قاع القاع يجمع بين للتناقضات ... تلك كانت حياته .

وأسوق بعض نصوص من سيرته الخاصة تصور تلك الحياة المتناقضة .

يقول عن حكاية حاله :

- (١) وكما كنت أتمحور في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لي المنغلق ، وتيسر لي المتعسر .
- (٢) وكنت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقرلة والكتابة ، فمهما غلبني النوم أو شُعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود

إلى قوتي ثم أرجع إلى القراءة .
ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل
اتضح لى وجوها فى المنام .

(٣) فإذا أفرغنا حضر المضرى على اختلاف طبقاتهم ، وهىء مجلس الشراب بالآنية ، وكنا
نشتغل به .

(٤) فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب ،
والمرائب الخاصة وأنزل فى محله ... وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه .

(٥) وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر بإحضار الشراب وأجلسنى وأخاه وأمر بتناول
الشراب .

(٦) وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة الجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب .
وكان كثيراً ما يشتغل بها فائث فى مزاجه .

(٧) ولكنه مع ذلك - أى مع مرضه - لا يتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر الجامعة .

ويبدو أن حياة مثل حياة ابن سينا لابد لها أن تتردد بين طرفى الثنائية المتعادية : بين الروحية
والمادية ، بين العقلية والمثالية . فوقع بين فلسفتين :
* فلسفة اليونان العقلية وزعيمها أرسطو .
* وفلسفة مشرقية وزعيمها ابن سينا .

ابن سينا وفلسفة أرسطو والمشائية :

كان يرى أن أتباع المدرسة المشائية فى المشرق ما قدروا أن يفرغوا أنفسهم من عهدة
التعصب لأرسطو فما استطاعوا أن يفهموا جيداً ما أحسن فيه ... وما استطاعوا أن يراجعوا
ما فرط من تقصيره ...

وركبوا بتعصبهم متن تقليد أرسطو من غير مهلة يتروون فيها ليراجعوا فيها عقولهم ..
ولو وجدوها ما استحلوا لأنفسهم أن يوضّع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه ،
أو إصلاح له أو تنقيح لإياه . لذلك لا نبأى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان
إلّا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعامة من المتفلسفة المشغوفين
بالمشائين. الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمة سواهم^(٦٨) .

ولا يفيد موقف ابن سينا - فى ذمه متفلسفة عصره فى قوله : « ولا نبأى من مفارقة
تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان إلّا عن غفلة وقلة فهم ولما سمع منا فى كتب ألفناها
للعامة من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ... » - فى أنه له موقف من الفلسفة اليونانية على

الإطلاق . فهو يصف أرسطو بقوله :... مع الاعتراف منا بفضل سلفهم في تنبيه لما نام عنه ذروه وأستاذه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء ، وفي تفتنه لأصول صحيحة سرّية في أكثر العلوم ، وفي اطلاعه (عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من ينه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مُفسدٍ ويحق على مَنْ بعده أن يَلْمُوا شَعَثَهُ ، ويُرْمُوا ثَلَمًا يَجِدُونَهُ فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاهَا ، فما قدر من بعده (أرسطو) على أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح أو تنقيح إياه . يلخص هذا النص موقف ابن سينا من متفلسفة عصره على النحو الذي وصفه بهم (المشائين العاميين) ولا يؤخذ منه معاداته للفلسفة اليونانية على الإطلاق .

لكن يبدو أن ابن سينا لم يكن يميل إلى إلهيات أرسطوطاليس ولم تكن محببة إليه ولم يكن يستقبلها عقله فيقول :

ثم عدلت إلى الإلهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه ، وألتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً . وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، ويبد دلال مجلد ينادى عليه . فعرضه على فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم . فقال لي : اشتر مني ، هذا رخيص أبتعه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض « ما بعد الطبيعة » : ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته . فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان محفوظاً عن ظهر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

تفيدنا تلك الرواية أن الفلسفة الإلهية لم يكن يفهمها من كتاب أرسطو المسمى « ما بعد الطبيعة » حتى أيس منها لولا كتاب أبي نصر الفارابي دفعت به المقادير إليه ففهمها منه . ولم تذكر لنا سيرته الخاصة أنه عنى بهذا العلم . بالرغم من أنه كان واسع الثقافة ويلاحظ ذلك من خطته في تقسيم العلوم فلقد أحصاها في قوله : « فجملة العلوم المعقولة المضبوطة في هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علماً » قال الشيخ مصطفى عبد الرازق : ولم يبلغ أحد علمناه قبل ابن سينا بالعلوم العقلية أو العلوم الفلسفية هذا العدد^(٦٨) .

وفي نص آخر ...

سأل الجوزجاني ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت . ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صبح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك فرضيت به . فوضع كتاب « الشفاء » وهو ما سبق فيه قوله إنه وضع للعامين « من المتفلسفة المشائين » .

يقول ديور : « لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله ألقى أصابه ، يؤثر الشروح السطحية التي وضعها « ثاميسطيوس » للمذهب أرسطو ، ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة في العالم » وثبت أبو ريذة في هامش كتاب :

تاريخ الفلسفة لديور نصاً من كشف الظنون لحاجي خليفة يقول :

« كثير من آراء ابن سينا موجودة عند الفارابي ، أخذه وزاده تفصيلاً ، وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء إذ صبح ما يقوله حاجي خليفة - مأخوذ عن كتاب الفارابي الذي يسمى : « التعليم الثاني »^(٦٩) .

الفلسفة الثانية : حكمة المشرقيين :

* حكمة المشرقيين : اصطلاح جديد سبق إليه ابن سينا وعلى حد علمنا لم يسبقه إليه أحد وهذا الاصطلاح حفز همة المستشرق العظيم الأستاذ كرلو الفونسو نلينو لأن يكتب حوله بحثاً مستفيضاً وممتعاً عنوانه : « محاولة المسلمين نحو إيجاد فلسفة مشرقية » .

وكان البحث تحقيقاً علمياً دقيقاً حول كلمة : مشرقيين ، وهل هي بضم الميم الصدارة أى : مُشرق .

أو بفتح الميم الصدارة أى : مَشرق .

فإذا كانت بضم الميم : فهي تعنى محاولة وضع أساس للفلسفة الإشرافية في مقابلة الفلسفة العقلية اليونانية ، وإذا كانت بفتح الميم فهي تعنى : محاولة لوضع أساس فلسفة للمشرق في مقابل فلسفة المغرب أى اليونان ، ومعنى وضع فلسفة للمشرقيين أى أنه أدخل عنصر البيعة والحدود الجغرافية والظروف الاجتماعية ثم أخيراً تحديد ملامح الهوية الذاتية الخ .

على أى حال إنها تفصيلات أحاط بها « نلينو » في بحثه وأثار لدى الباحثين استفهامات كثيرة في منهج علمي دقيق .

وفي نظرنا أن المسألة سواء أكانت باحتمال فتح الميم أم بضمها فيمكن الجمع بينهما حتى

لو رجحنا أحد النطقين بالضم « مشرق » أو بالفتح « مشرق » فإن الجمع بينهما لازم لهما أو من لوازمهما والذي نراه أولاً من ناحية علامة نطق الميم وما نرجحه هو فتح الميم أى : « مشرقين » وشواهد ترجيحنا ما يلى :

ما ذكره ابن أبى أصيبعة : من أن ابن سينا ألف كتاباً سماه « الإنصاف » عشرون مجلدة . شرح فيه جميع كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين . ثم قال : ضاع فى نهب السلطان مسعود .

ويقول فى نص آخر فى مقدمة : « منطق المشرقين » :
« ثم قابلنا جميع ذلك الخط من العلم الذى يسميه اليونانيون « المنطق » ، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقين اسم غيره » .

يتيح لنا ذلك الأسلوب أى وضع المغربيين مقابل للمشرقين ... القول بأن ابن سينا أراد عن قصد قاصد وضع أهل المشرق مقابل أهل المغرب ، وبأسلوبنا المعاصر : حكمة الشرق مقابل حكمة الغرب ، والقول بفلسفة أهل المشرق يعنى أيضاً القول بالفلسفة الإشراقية وسنوضح ذلك فيما بعد .

ويقول أيضاً فى مقدمة « منطق المشرقين » :
« ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم » .
ففى قوله : « من غير جهة اليونانيين علوم » تعنى كلمة المشرقين ذلك مما يرجح ما ذهبنا إليه من أن للمشرقين هى بفتح الميم .

كذلك أيضاً مقابلته منطق اليونانيين بمنطق المشرقين تعنى الفتح ، فلو أراد ضم الميم لقال « منطق العقلين مقابل منطق المشرقين بضم الميم ، وذلك لا يخفى عليه ، وهو المشهود له بتحرير المصطلحات .

يقول ابن سينا : ومبادئ هذه الأقسام : الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية - التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنويه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداها فقد أوتى خيراً كثيراً^(٧٠) .

ولا شك أن أرباب الملة الإلهية الواردة فى عبارة ابن سينا تعنى لديه أنها من حكمة المشرقين وليست يونانية ... أو بتعبير آخر من إشراقات المشرقين وليست مطلقاً يونانية ... كذلك قوله : « فقد أوتى الحكمتين حكمة المغربيين وحكمة المشرقين » يفيد القول : إنها

يفتح الميم « مشرقين » دون ضمها ، وهى من ابن سينا تعتبر دعوة إلى البحث عن أصول
فلسفة إلهية مشرقية ، ولا شك فى أن طابعها الإشراف أى مشرقى بضم الميم . والدافع إلى
البحث عن حكمة المشرقين ما ذكره ابن سينا نفسه فى مقدمة كتابه : « منطق المشرقين » :
« نزعنا المهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلقت فيه لفت
عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبأى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين
إلغا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين
بالمشائين ، والظانين أن الله لم يهد إلا لإياهم ، ولم ينل رحمته سواهم » .

« (سنفعل هذا) ، مع الاعتراف منا بفضل سلفهم فى تنبيه لما نام عنه ذروه وأستاذاه
من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى إدراكه
الحق فى كثير من الأشياء . وفى تفتنه لأصول صحيحة سرّية فى أكثر العلوم ، وفى إطلاعه
(عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان
يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهديب مُفسد ، ويحق على من بعده أن يلموا
شعته ، ويرموا ثلماً يجلونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاهما ، فما قدر من بعده (أرسطو)
على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب
لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ،
ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح
له أو تنقيح إياه .

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع
إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ،
ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفتن لَمَّا أورثوه (أى المدة اللازمة لتفتن
ما أورثوه) . ثم قابلنا جميع ذلك بالخط من العلم الذى يسميه اليونانيون « المطلق » - ولا
يبعد أن يكون له عند المشرقين اسم غيره - حرفاً حرفاً ، فتوقفنا على ما تقابل (أى ما
يتفق معه) وعلى ما عصى (أى ما اختلف وإياه) . وطلبنا لكل شيء وجهه ، فحق ما
حق وزاف ما زاف (أى وكانت نتيجة هذا أن بان ما هو حق وما هو زائف) .

« ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا
ومخالفة الجمهور ، فانحرفنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم (فرق اليونانيين)
بالتعصب لهم . وأكملنا ما أرادوه وقصروه فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخطوا
فيه ، وجعلنا له وجهة ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا

بمخالفتهم ، قى الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل . فمن جملة ذلك (أى ما قصدنا إليه) ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم (أى مخالفتنا لما هو عندهم) من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون فى النهار الواضح ، (وإلى جانب هذا) ، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين فى (هذا) العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارى الفهم « كأنهم خشب مسندة » ، يرون التعمق ، فى النظر (الفلسفى) بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الخنابلة فى كتب الحديث . لو وجدنا منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه ، فكنا ننفعهم به ، وربما تسنى لهم الإيغال فى معناه (أى معنى ما قلنا به) فعوضنا منفعة استبدوا بالتنفير عنها .

ومن جملة ماضئنا بإعلانه - عابرين عليه - حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتلقى إلا بالتعصب (لمن يقول به) ، فلذلك جزينا فى كثير مما نحن خبراء بيجذته مجرى المساعدة دون المحاقة ، ولو كان ما انكشف لنا أول ما أنصبتنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعادات من (أى قائمة على) نظرنا ، لما (أقرأ : فلما) تبينا فيه رأيا . ولا اختلط (أقرأ : أو اختلط) علينا الرأى ، وسرى فى عقائدنا الشك ، وقلنا (احذف الواو) لعل « و » وعسى .

« لكنكم ، أصحابنا : تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن تثق بأكثر ما قضيناه ، وحكمنا به واستدركناه ، ولا سيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التى اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات . ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن لجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيراً ، وفكر ملياً ، ولم يكن من جودة الخدس بعيداً .

« وما جمعنا هذا الكتاب لا لنظهره إلا لأنفسنا - أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا - وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى « كتاب الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى « اللواحق » ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده .

ومن هنا راح ابن سينا يبشر بعمل جديد نحو البحث والتأليف فى حكمة « المشرقيين » وجعلها من المصنوع بها على غير أهلها فى مقابل فلسفة العاميين من المتفلسفة المشائين ثم شاع بعده هذا المصطلح وتأسس به اتجاه متميز فى الفلسفة الإسلامية . وبالرغم من أنه كان كثيراً ما يبشر بها فى كثير من كتبه وليس بين تراثه الآن كتاب يحمل هذا العنوان فإننا نلاحظ أنه كان يركز على مفهوم الإشراف وعلى وجه اليقين - فى يقينى - أن كتابه

« الإشارات والتنبهات » وهو من آخر ما ألف هو عن الحكمة الإشرافية لذلك قال فيه الجوزجاني : آخر ما صنف في الحكمة وأجوده وكان يضمن به .

أما رأى الدكتور عبد الرحمن بدوي فإنه يرى أن الحكمة المشرقية أو الاتجاه الإشرافي فإنه نشأ منذ عهد السهروردي المقتول (٥٨٧ هـ = ١١٩١ م) حيث اتخذ الفكر العربي اتجاهاً جديداً كان رد فعل تيار الأرسططالية الذي ساد في القرنين السابقين . والسهروردي نفسه - شأنه شأن من يوجد عند نقطة التحول الفكري الحاسمة - قد مر بالدورين معاً في تطوره الروحي : الدور الأرسطي ، ثم الدور الأفلاطوني الذي كانت له السيادة النهائية . فالأول يتمثل في مصنفات صدر الشباب ، وهي خصوصاً : « التلويحات » و « اللوحات » ، ومن قبلها « الألواح العمادية » الذي ألفه في أيام الصبا ، والثاني يتمثل في « حكمة الإشراف » على وجه التخصيص ، ويمثل فترة الانتقال بين الدورين كتاب « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » . ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : « الحكماء الإشرافيين » وبين « الحكماء المشائين » ، والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو . ولهذا يقول السهروردي بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون ، صاحب الأيد والنور » .

يرى الدكتور بدوي أن السهروردي المقتول هو الذي أسس الأصول الفلسفية الإشرافية وهو تيار ناقض به تيار المشائية . من هنا بدأ يركز على التفرقة الرئيسية بين :

* الحكماء الإشرافيين ، وبين والحكماء المشائين .

والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو ...

ولهذا يقول السهروردي بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون ، صاحب الأيد والنور » .

ثم يؤكد د . عبد الرحمن بدوي بالمقارنة بين أرسطو وأفلاطون ليؤكد أن فلسفة أفلاطون هي أقرب ما تكون إلى الروح الشرقية الإشرافية فيقول : فروح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية ؛ لأن روح هذا المذهب ذات طابع يوناني خالص ، فكان في الواقع أقرب تمثيلاً للروح اليونانية من أفلاطون الذي سرى في مذهبه دم شرق أو شبه شرق .

ومن هنا كان أفلاطون ذا رحم ماسة بالفكر الشرق ، ومن الروح العربية . وأولئك الذين تلقوا التراث الأرسطي بشراحه كانوا بروحهم بعيدين عن الروح اليونانية ، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوه بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطقي العلمي . وآية ذلك أن أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية .

أما بخصوص ريادة ابن سينا لهذا الاتجاه الإشرافي فيقول :
ولا نستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا في هذا التيار الأفلاطوني ، فلا يزال حكم نلينو على هذه « الحكمة المشرقية » المزعومة لابن سينا قائماً ، وهو أنها لا تفرق في شيء من المشائية وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر بالمشائية ، وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من « المشرقين » ، وهم المشاؤون الشرقيون خصوصاً الذين كانوا في بغداد على عهد ومن قبله بقليل . وليس في « الإشارات والتنبيهات » ، حتى في قسمها الأخير الذي يهاب به عادة في مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو المشرقية الحقيقية ، أعني الإشرافية - نقول ليس فيها حقاً تأثير أفلاطوني واضح من نوع ما نجده فعلاً عند السهروردي وبقية الإشرافيين^(٧١) .

هذا الرأي الذي رجحه د . بدوي ينتابه الضعف من عدة جهات :
أولاً : ما يذكره ابن طفيل في مقدمة رسالته : حتى بن يقظان . وهي رسالة في الحكمة المشرقية ذكر في مقدمتها :

« سألت ، أيها الأخ الكريم الضيف الحميم - منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدي - أن أبث إليك ما أمكنتني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي ابن سينا » .

ثم يقول : وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب « الشفاء » وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذي لا حجية فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة

كتب « أرسطوطاليس » ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يصول به إلى الكمال حسناً نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

إنها : قال كرادى فو : لقد قلنا في خلال هذا البحث : إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الإشراف ، اللهم إلا في التسمية فحسب ، وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراف ، دون أن يكون المرء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الإخلاص للمذهب^(٧٢) .

ثالثاً : يقول ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء :

« ولي كتاب غير هذين الكتابين « الشفاء » و « اللواحق » أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجه الرأي الصريح الذى لا يرعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره ، وهو كتابى في « الفلسفة للشرقية » وأما هذا الكتاب « الشفاء » فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة ثم قال : ومن أراد الحق الذى لا محجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب « الفلسفة المشرقية » ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » .

رابعاً : يقول روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدى أرسطو وعارضى مذهبه والمتمم لفلسفته بحسب ما كان في استطاعته ألف كتاباً ثلاثة في الفلسفة : كما صرح هو بنفسه في مقدمة كتاب « الشفاء » أحدهما : ألف حسب المذهب السائد عند المشائين الذين هم شيعة أرسطو ، أما الآخر فقد ألف حسب الحقيقة الخالصة في الفلسفة ، تلك الحقيقة التى لا تخشى طعنات رماح المعترضين ، كما يقول ، وثالثاً ألفه في أواخر أيام حياته وفيه شرح المبادئ وأسرار الطبيعة والصناعة ثم يقول روجر بيكون ولكن لم يصلنا من هذه الكتب اثنان أما الأول : فعند اللاتينيين أجزاء منه واسمه « الشفاء » .

يرى للنسو :

أن ما ذكره روجر بيكون يمكن تفسيره على النحو التالى :

- * فأول كتب ابن سينا الثلاثة التى تبحث في الفلسفة كلها وألفه حسب المذهب السائد عند المشائين : كتاب « الشفاء » .
- * وثانيها الذى ألفه حسب الحقيقة الخالصة في الفلسفة : هو كتاب « الحكمة المشرقية » وهو المفقود .
- * وثالثها وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأولين : هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فإذا كان ابن سينا لم تستغرقه فلسفة أرسطو كما كان شأن الفارابى فإنه استطاع أن يعيد صياغة فلسفة الإشراق بكل أبعادها .

فكتب فيها :

- * حكمة المشرقين .
- * حتى بن يقظان .
- * الإشارات والتنبيهات .

* محاولة الجادة لوضع منطق المشرقيين .

كتب في مقدمته أصناف الطالبين لفلسفة أرسطو ودوافع عدوله عنها إلى حكمة المشرقيين التي لم تتم وحال خون إتمامها عوامل كثيرة : منها ما يخص حياة ابن سينا التي كانت حافلة باللذات إلى حد الإفراط ، والإفراط في الأعمال السياسية ، وعدم استقراره في البلد الواحد ، وتعرضه لكثير من الفتن من قبل الحاسدين من حاشية البلاط ، ثم أخيراً ضياع كثير من كتبه . ولاسيما ما كتبه حول حكمة المشرقيين وما حولها .

أما السهروردي . وذلك ما أكد عليه د . بدوي و هو واضح ذلك الاتجاه الإشراقي غير مسبوق إليه فإننا نقول : إن السهروردي تفرغ له وعمق فيه على منهج ابن سينا الذي تركب من نقطتين أساسيتين واعتمدهما السهروردي وهما :

النقطة الأولى : رفض الحكمة المشائية .

النقطة الثانية : البحث عن أصول حكمة مشرقية .. ذلك ما سار عليه السهروردي حيث يقول : « ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : الحكماء الإشراقيين ، وبين الحكماء المشائين » لذلك يبقى ابن سينا صاحب المصطلح وصاحب المنهج غير مسبوق إليهما .

* * *

الباب الرابع

الفلسفة .. مفهومًا وغاية

- * تعريفها
- * موضوعها
- * منهجها
- * قضية التوفيق بين الفلسفة والدين
- * الأثر الفلسفي للمدرسة الفلسفية

وبعد أن عرضنا الاتجاهات العامة لمسيرة الفلسفة الإسلامية من خلال عرض تاريخ الكندي وفلسفته ، والفارابي وفلسفته ، وابن سينا وفلسفته ... نود أن نعرض عرضاً تقويمياً للمدرسة الفلسفية من ثلاث زوايا :

زاوية : تعريفهم للفلسفة .

وزاوية : موضوع الفلسفة لديهم .

وزاوية : منهجهم الفلسفي في عرض القضايا مع طرح قضية الفلسفة والدين .

أولاً : تعريفهم للفلسفة :

أما من ناحية تعريفهم للفلسفة فإنه يغلب عليه المظهر التقديسي ، وذلك فيما نحسب الطابع العام للمدرسة الفلسفية في الإسلام ، وهي بذلك المسلك في التعريف يختلف عن تعريف الإغريق لها ، وسنقدم عرضاً لأطوار تعريفها عند هؤلاء الثلاثة :

* الكندي .

* الفارابي .

* ابن سينا .

وهذه التعاريف للفلسفة لم يأت بها هؤلاء الفلاسفة الثلاث من بدع أنفسهم إنما صدروا فيها عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ... غير أن أرسطو لم يكن يعرف الفلسفة فيه ، إنما كان يتكلم عن أهمية هذا العلم وأهمية الوصول إلى الحق وعناية ذلك العلم بهذا الموضوع ... أخذ فلاسفة المسلمين تلك الفكرة ذات المغزى الديني ليحصرها مهمة الفلسفة فيه أي في ذلك العلم .. وما قاله أرسطو في مميزات ذلك العلم أصبغوه على الفلسفة بينما « علم ما بعد الطبيعة » ما هو إلا جزء من الفلسفة .

وعلى سبيل المثال :

حين أراد أن يعرف ذلك العلم أي ذلك الجزء النظري من جزئ الفلسفة قال :
هو العلم بالأمور العرية من المهيولى وإدراك حقائقها . ويقول ابن عدى : وكانت هذه المقالة « الأولى » أول كتابه هذا وهو وصف السبيل التي ينبغي أن تسلك في التماس العلم .

يقول أرسطو في نفس المقالة :

ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة : المعرفة النظرية وذلك أن غاية المعرفة النظرية : الحق ، وغاية المعرفة العملية : الفعل فإن أصحاب الفعل وإن كانوا ينظرون في حال الشيء الذي يتعلمونه فليس بحثهم عن علة لها في نفسها ... ولنا

نعرف الحق دون أن نعرف علته .

يقول ابن عدى : ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة : المعرفة النظرية ،
يعنى أن تسمية النظرية خاصة بمعرفة الحق صواب ، وغاية المعرفة العملية الفعل ...

إنما أثر بهذا القول تفصيلاً لهذا الجزء من الفلسفة على الجزء العملى ثم يبين أرسطو
مفهوم معرفة الحق فقال :

إن أحق الموجودات بالوجود وبالحق : العلل في الوجود وفي الحق التى هى علل وأوائل
ومبادئ لها .

وكما يقول عنترة :

وهل غادر الشعراء من متردم أم عرفت الدار بعد ترسم
كذلك لم يغادر الفلاسفة الإسلاميون دار أفلاطين وأرسطو .

من هنا قدم الفلاسفة الإسلاميون تصورهم عن تعريف الفلسفة على الصورة التى نقدمها
فيما يلى :

الكندى وتعريفه الفلسفة :

تعريفه للفلسفة كما جاء في كتاب الكندى إلى المعتصم بالله وكما أسماها « في الفلسفة
الأولى » :

يقول في مطلع رسالته :

(١) « إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة : صناعة الفلسفة ، التى حدها
علم الأشياء بمقائدها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه : إصابة
الحق ، وفي عمله : العمل بالحق » .

(٢) وفي موضع آخر من نفس الرسالة يقول :

« وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة : الفلسفة الأولى ، أعنى - كما يقول الكندى -
علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .

(٣) أما عن تعريف الفيلسوف فيقول في نفس الرسالة :

« دور الفيلسوف التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف » .

(٤) أما عن تعريف الفلسفة الأولى ومعنى أوليتها فيقول في نفس الرسالة : الفلسفة الأولى
هى علم العلة الأولى ، وعلم العلة أشرف من علم المعلول ، إذ لا يكون لنا علم
إلا إذا أحطنا بعلم علته .

لذلك كانت « الفلسفة الأولى » هي الأولى بالشرف إذ جميع باقي الفلسفة منطوية في علمها ، وإذا هي أولى بالشرف ، وأولى بالجنس ، وأولى بالترتيب من جهة الشيء الأيقن وأولى بالزمان إذ هي علة الزمان .

(٥) وفي دفاعه عن الفلسفة يقول :
« وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا : إن اقتناءها يجب أو لا يجب .
فإن قالوا : إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا على ذلك وأن يعطوا له على ذلك برهاناً .
وإعطاء العلة والبرهان فيه قنية علم الأشياء بمحققاتها فواجب إذن طلب هذه القنية بألستهم والتمسك بها اضطراراً عليهم .

(٦) ويقول في موضع آخر :
« التشبه بأفعال الله تعالى - بقدر طاقة الإنسان - أراد أن يكون الإنسان كامل الفضيلة » (٧٣) .

يشرح إخوان الصفا معنى التشبه بأفعال الله بقولهم :
« واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل : إنه أداة الفيلسوف . وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة . صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين . وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات ؛ لأنه قيل في حد الفلسفة : إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . واعلم بأن معنى قولهم طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقواله ، ويتجنب من الباطل في اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن الرذيلة في أخلاقه ومن الشر في أفعاله ، ومن الزلل في أعماله ، ومن النقص في صناعته ، هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان ؛ لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ، ولا يفعل إلا الخير » .

نلاحظ أن تعريفها عند الكندي يختلف تماماً عن وضعه في الإغريق فتعريفهم - أي الإغريق - للفلسفة كان يخرج عن كونه بحثاً لذات البحث والجدل أو بحثاً في الحقيقة سواء كانت مطلقة أو نسبية مادية أو غير مادية لكن الكندي خرج بها إلى معان جديدة والمدرسة من بعده اقتفت أثره :

فأضفى عليها معنى السلوك عندما جعلها هي التشبه بأفعال الله .
وأصبح عليها أيضاً معنى التقديس في العلم والعمل بها .

وبالغ في ذلك حتى جعلها كأنها من صفات الله يشير إلى ذلك قوله :
«أولى بالشرف ، وأولى بالجنس ، وأولى بالترتيب من جهة الشيء الأيقن ، وأولى
بالزمان ، إذ هي علة الزمان ...

«وعلم الله يوصف بها : علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » ومن جاء من بعد
الكندي من عمد المدرسة الفلسفية سار على دربه ونهج منهجه وسرى ذلك عند الفارابي
وابن سينا .

(الفارابي) وتعريف الفلسفة :

التعريف الأول :

قال في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين » :
الفلسفة حدها وماهيتها : أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة .

التعريف الثاني :

علم بمقدار الطاقة الإنسانية .

التعريف الثالث :

قال في « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » : إنها العلم بالموجودات بما هي
موجودة .

التعريف الرابع :

هي العلم الذي يعطى الموجودات (معقولة) ببراهين يقينية .

التعريف الخامس :

والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه
بالله .

التعريف السادس :

والفلسفة عنده العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون^(٧٤) .

بقى لنا أن نقول : إن ابن سينا لم يفته أن يشرح ما أجمله الفارابي من التنبيه على مكانة
العلم الإلهي بين العلوم الفلسفية . فقال في « الشفاء » في الفصل الأول من المقالة الأولى
من جملة الإلهيات في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبيين آنيته^(٧٥) في العلوم .

وأيضاً قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى ، وأنها تفيد تصحيح مبادئ
سائر العلوم ، وأنها هي الحكمة بالحقيقة ، وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم

بأفضل معلوم ، وأخرى أن الحكمة هي التي أصبح معرفة وأتقنها ، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل ، وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى وما هذه الحكمة ، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة . ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى ، وأنها الحكمة المطلقة ، وأن الصفات الثلاث التي ترسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة وهي هذه الصناعة^(٧٦) ، ثم يقول بعد هذا : « فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود والأمور التي هي له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه إليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه ، وكذلك في غير ذلك ، وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فتبحث عنه وتقرر حاله . فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها في أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول ، وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادئ العلوم الجزئية . فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة ، وهو الفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور في الموجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور في العموم ، وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم ، فإنها أفضل علم ، أى اليقين بأفضل معلوم . أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده ، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل ، وهو أيضاً المعرفة بالله ، وله حد العلم الإلهى الذى هو علم بالأمور المفارقة للمادة في الحد والوجود » .

وصناعة الفلسفة هي المستتبطة لهذه والمخرجة لها حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللphilosophy فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه^(٧٧) أما عن فائدة الفلسفة فيوضحه قول الفارابى في كتاب « تحصيل السعادة » :

- (١) إنها أول هذه العلوم كلها .
- (٢) هي العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراہين يقينية .
- (٣) إنها تؤدي إلى طرائق البراهين اليقينية فى أن يحصل بها الموجودات أنفسها .
- (٤) تستعمل فى تعليم من سبيله أن يكون خاصياً .

الفلسفة مركزية الوجود :

يرى الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة : أن الفلسفة معقولة الوجود ببراہين يقينية . والذى عنده هذا العلم الذى يحتوى على المعقولات ببراہين يقينية هو الفيلسوف وهى أن الفلسفة - بهذا المعنى - سبيل الخاصة . وهى أقدم العلوم وأكملها رياسة وسائر العلوم الأخرى تحت رياستها وتتخذى حلو ذلك العلم . ومن حصلها حصل السعادة القصوى

والكمال الأخير .

لذلك تخصص بالبراهين اليقينية أما التخيلات والإقناعيات إنما هي للعامّة والجمهور .
وطرق البراهين اليقينية هي السبيل إلى معقولة الوجود « في أن تحصل بها الموجودات
معقولة ولذلك تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً » .

ثم طرح عدة مفاهيم كلها تدور حول مركزية الفلسفة وكيف أنها محور الوجود والعلوم
والفيلسوف والإمام ، فيها يتميز الفيلسوف الكامل ، والفيلسوف الناقص ، والفيلسوف
البهرج ، والفيلسوف الزور ، والفلسفة الذائعة المشهورة ، والفلسفة على الحقيقة ، والفلسفة
البترء ، عن الفلسفة والنواميس ، والفلسفة والملة ، لقد وزن الفارابي وقارن وحل بين ذلك
كله ليدلل وفق قوله : لزم أن يكون قبل هذه فضيلة نظرية (الفلسفة) على وجه ما يلزم
من وجود المتأخر وجود المتقدم « لابد من تقدم الفلسفة : للإمام أو الرئيس أو الفيلسوف
على الحقيقة أو الفيلسوف الكامل وهي السعادة القصوى .

يقول الفارابي في كتابه : تحصيل السعادة : (٧٨)

وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطى الموجودات معقولة ببراهين يقينية والذي
عنده من العلم الذي يحوى على المعقولات ببراهين يقينية هو الفيلسوف والباقون عامة
وجمهور ، فالطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل إذاً في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن
وطرق البراهين اليقينية في أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة يستعمل في تعليم من سبيله
أن يكون خاصياً وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة وسائر العلوم الأخرى هي تحت
رئاسة هذا العلم إذا كانت هذه العلوم دائماً تحتذى حلو ذلك العلم ويستعمل الغموض
بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان .

(١) الفلسفة الحكمة العظمى :

وهذا العلم على ما يقال : إنه كان في القديم ، في الكلدانيين ، وهم أهل العراق ، ثم
صار إلى أهل مصر ، ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ، ثم إلى
الغرب ، وكانت العبارة عن جميع ما يحوى عليه ذلك العلم ، باللسان اليوناني ، ثم صارت
باللسان السرياني ، ثم باللسان العربي . وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين
يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتنائها وملكتها : الفلسفة ،
ويعنون به إثبات الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفاً ، يعنون بها المحب ،
والمؤثر للحكمة العظمى ، ويرون أنها بالقوة ، الفضائل كلها ، ويسمونها : علم العلوم ،
وأم العُلُوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات ، يعنون بها الصناعات التي تشمل

الصناعات كلها ، والفضيلة التي تشمل الفضائل كلها ، والحكمة التي تشمل الحكم كلها ، وذلك أن الحكمة قد تقال : على الخلق جئاً ، وبإفراط في أى صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة : ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها ، ويقال : حكمة بشرية . فإن الخلق بإفراط في صناعة ما يقال : إنه حكيم في تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الرؤية الخبيث فيها قد يسمى حكيماً في ذلك الشيء الذي هو نافذ الرؤية فيه . إلا أن الحكمة على الإطلاق هي : هذا العلم ، وملكته . وإذا انفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها ، كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو : أن يحصل له العلوم النظرية ويكون له قوة على استعمالها في كل ما سواها ، بالوجه الممكن فيه ، وإذا توّمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لن يكون بينه وبين الرئيس الأول فرق وذلك أن الذي له قوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية في كل ما سواه (هل) هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة ، وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل ، وكلما كانت قوته على هذه أعظم ، كان أكمل فلسفة : فيكون الكامل على الإطلاق هو : الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادهم جميعاً في الأمم والمدن ، بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادهما باستعمال براهين يقينية ، وبطرق إقناعية ، وطرق تخيلية ، إما طوعاً ، وإما كرهاً ، صار الفيلسوف على الإطلاق هو : الرئيس الأول وإذا كان كل تعليم فهو يلتمس بشيئين : بتفهيم ذلك الشيء الذي يعلم ، وإقامة معناه في النفس ، ثم إيقاع التصديق بما فهم ، وأقيم معناه في النفس .

وتفهيم الشيء على ضربين : أحدهما : أن يعقل ذاته . والثاني : بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقيني . وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل على الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانيها ، وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية ، كان العلم المشتغل على تلك المعلومات : فلسفة . ومتى علمت بأن تخيلت ، بمثالاتها التي تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية ، كان المشتغل على تلك المعلومات ، تسميه القدماء : ملكة وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملكة المشتغلة عليها : الفلسفة الدائعة المشهورة والبرائية . فالملكة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها وكنائهما يعطيان المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول ، والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان ، وهى السعادة القصوى ، والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الآخر ، وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولات أو متصورات ، فإن الملكة تعطيه : متخيلاً . وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه ، فإن الملكة

تقع . فإن لفلسفة تعطى ذات المبدأ الأول ، وذوات المبادئ التوافقى غير الجسمانية التى هى المبادئ القصوى معقولات ، والملة تخيله بمثلاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية ، وتحاكى بنظائرها من المبادئ المدنية ، ويحاكى الأفعال الإلهية بأفعال المبادئ المدنية ، ويحاكى أفعال القوى والمبادئ الطبيعية ، بنظائرها من القوى والملكات ، والصناعات الإرادية ، كما يفعل ذلك أفلاطون فى طيمائوس ، ويحاكى المعقولات منها بنظائرها من المحسوسات ، مثل من حاكى المادة بالهاوية ، أو الظلمة ، أو الماء ، أو العدم ، بالظلمة ، ويحاكى أصناف السعادات القصوى التى هى غايات أفعال الفضائل الإنسانية ، بنظائرها من الخيرات التى يظن أنها هى الغايات ، ويحاكى السعادات التى فى الحقيقة سعادات ، بالتى يظن أنها سعادات ، ويحاكى مراتب الموجود ، بنظائرها من المراتب الكائنة ، والمراتب الزمانية ، ويجرى أن يقرب الحاكية لها من ذواتها . وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية ، فإن الملة تعطى فيه الإقناعات ، والفلسفة تتقدم بالزمان والملة ، وأيضاً فإن معقولات الأشياء الإرادية التى تعطىها الفلسفة العملية بين أنها إذا اتسمت بإيجادها بالفعل فينبغى أن تشترط فيها الشروط التى بها يمكن أن تحصل موجودة بالفعل ، وتأتلف بأعيانها إذا اشترطت فيها الشروط التى بها يتمكن وجودها بالفعل فى النواميس .

(٣) الفلسفة النواميس^(٧٩) :

فواضع النواميس هو الذى له قدرة على أن يستخرج بمجودة فكرته شرائعها التى بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى . وبين أنه ليس يلتزم واضع النواميس استنباط شرائعها ، أو تعقلها قبل ذلك ، ولا يمكن أن يستخرج شرائعها التى يسمو بها نحو السعادة القصوى ، أو يعقل السعادة القصوى ، وليس يمكن أن تحصل له هذه الأشياء معقولة تصير بها ماهية وضع النواميس رئيسة أولى دون أن يكون قد حاز قبل ذلك الفلسفة . فإذاً يلزم فيمن كان واضع النواميس على أن ماهيته ماهية رياسة لا خدمة : أن يكون فيلسوفاً ، وكذلك الفيلسوف الذى اقتنى الفضائل النظرية ، فإن ما اقتناه من ذلك ، يكون باطلاً ، إذا لم يكن له قدرة على إيجادها فى كل ما سواه بالوجه الممكن فيه وليس يمكن أن يستخرج فى المعقولات الإرادية أحوالها وشرائعها التى بها تكون موجودة بالفعل دون أن تكون له فضيلة فكرية ، والفضيلة الفكرية التى لا يمكن أن يوجد فيه دون الفضيلة العملية ولا يمكن مع ذلك إيجادها فى كل ما سواه بالوجه الممكن فيه ، إلا بقوة على جودة الإقناع ، وجودة التخيل . فإذاً معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد . إلا أن اسم الفيلسوف يدل فيه على الفضيلة النظرية . إلا أنها كانت مزمنة على أن تكون الفضيلة النظرية على كمالها الأخير من كل الوجوه ، لزم ضرورة : أن يكون فيه سائر القوى . وواضع النواميس

يدل فيه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية ، والقوة على استخراجها ، والقوة على إيجادها في الأمم ، والمدن ، فإن كانت هذه مزمنة أن تكون موجودة عن علم ، لزم أن يكون قبل هذه فضيلة نظرية على جهة ما يلزم من وجود المتأخر وجود المتقدم .

(٤) الفيلسوف والإمام والرئيس الأول :

واسم المالك يدل على التسلسل والاقتدار التام ، هو : أن يكون أعظم الاقتدارات قوة ، وأن لا يكون اقتداره على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط بل ربما يكون في ذاته من عظم المقدرة بأن تكون صناعة ، وماهية ، وفضيلة عظيمة القوة جدًا ، وليس يمكن ذلك إلا بعظم قوة المعرفة ، وعظم قوة الفكرة ، وعظم قوة الفضيلة والصناعة ، وإلا لم يكن ذا مقدرة على الإطلاق ، ولا ذا تسلط ، إذا كان يقى فيما كان دون هذه المقدرة نقص في قدرته ، وكذلك إن لم يكن له مقدرة إلا على الخيرات التي دون السعادة القصوى ، كان اقتداره أنقص ، ولم يكن كاملاً ، فلذلك صار الملك على الإطلاق ، هو بعينه الفيلسوف واضع النواميس .

وأما معنى الإمام في لغة العرب : فإنما يدل : على من يؤتم به ويتقبل ، وهو إما المتقبل كإله أو المتقبل غرضه ، فإن لم يكن متقبلاً لجميع الأفعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية لم يكن متقبلاً على الإطلاق ، وإن لم يكن ها هنا غرض يلتبس حصوله بشيء من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه كانت صناعته هي أعظم الصناعات قوة وفضيلته أعظم الفضائل قوة ، وفكرته أعظم الفكر قوة ، وعلمه أعظم العلوم قوة ، أو كان يجمع هذه التي فيه يستعمل قوى غيره في تكميل غرضه ، وليس يمكن ذلك دون العلوم النظرية ، ودون الفضائل الفكرية التي هي أعظمها قوة ، دون سائر تلك الأشياء التي تكون في الفيلسوف .

فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك ، وواضع النواميس والإمام معنى كله واحده . وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها ، عند جمهور أهل لغتنا ، وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه ، ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التي برهنت في العلوم النظرية ، مخيلة في نفوس الجمهور وأوقع التصديق بما يحيل منها ، وحصلت الأشياء العملية بشرائطها التي بها وجودها ممكنة في نفوسهم ، واستولت عليها ، وصارت عزائمهم نحو فعل شيء آخر غيرها ، فقد حصلت الأشياء النظرية ، والعملية ، تلك وهذه ، بأعيانها إذا كانت في نفس واضع النواميس فهي فلسفة ، فإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملكة ، وذلك أن الذي تبين هذه في علم واضع

النواميس بصورة يقينية . والتي يمكن في نفوس الجمهور : تخيل وإقناع . وعلى أن واضع النواميس يخل أيضاً هذه الأشياء ليست المخيلات له ولا المقنعات فيه بل يقينية له ، وهو الذى اخترع المخيلات والمقنعات ، لا يمكن بها في نفسه تلك الأشياء في نفسه على أنها ملكة له بل على أنها تخيل وإقناع لغيره . بقى له ، وعلى أنها لغيره ملكة ، وله : هو فلسفة . فهذه هي الفلسفة بالحقيقة ، والفيلسوف بالحقيقة .

(٥) الفيلسوف بالحقيقة :

فأما الفلسفة البتراء ، والفيلسوف الزور ، والفيلسوف البهرج ، والفيلسوف الباطل ، فهو الذى يشرع أن يتعلم العلوم من غير أن يكون معداً نحوها . فإن الذى سبيله أن يشرع في النظر ينبئ أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة وهى : أن يكون جيد الفهم ، والتصوير للشيء الذاتى ثم أن يكون حفوظاً ، وصبوراً على الكد الذى يناله في التعلم ، وأن يحون بسطع محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جھوح ، ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على الماكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات ، والدرهم ، والدنيا ، وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسير الانقياد للشر ، والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد رنى على نواميس ، وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى في ملته ، غير غفل بكلمها ، أو بمعظمها ، وأن يكون مع ذلك متمسكاً بالفضائل التى هي في المشهور فضائل ، غير غفل بالأفعال الجميلة التى هي في المشهور جميلة ، فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع في أن يتعلم الفلسفة ، فعلمها ، أمكن أن لا يصير فيلسوفاً زوراً ، ولا بهرجاً ، ولا باطلاً .

والفيلسوف الباطل : هو الذى تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر بأن يوجد ما قد علمه في غيره بالوجه الممكن فيه . والبهرج هو : الذى يتعلم العلوم النظرية ، ولم يزور ، ولم يعوّد الأفعال الفاضلة التى بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التى في المشهور ، بل كان تابعاً هواه ، وشهواته ، في كل شيء أى من الأشياء اتفق .

والفيلسوف المزور هو : الذى يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها ، فإن المزور ، والبهرج ، وإن أكمل العلوم النظرية فإنهما في آخر الأمر يضمحل ما منهما قليلاً قليلاً حتى إذا بلغا السن الذى سبيل الفضائل أن يكمل الإنسان فيه انطفأت علومهما على التمام أشد من انطفاء نار هيرقليطس الذى يذكره أفلاطون . وذلك أن طباع

الأول وعادة الثاني يظهران ما يذكر أنه فيه في شبايهما ويشقان عليهما حفظ ما قد احتملا الكد فيه فيميلانه فيبتدى ما معهما يضمحل قليلاً قليلاً إلى أن يطل ناره وينطفئ فلا يجنيا له ثمرة .

وأما الفيلسوف الباطل فهو الذى لم يشعر بالغرض الذى له التمسست الفلسفة فحصل على النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط فرأى أن الغرض من مقدار ما حصل له منها بعض السعادات المنظومة أنها سعادة التى هى هى عند الجمهور خيرات فأقام علمها طلباً لذلك وطمعاً فى أن ينال به الغرض . وهذا ربما نال به الغرض فأقام عليه وربما عسر عليه نيل الغرض فرأى علمه منها أنه فضل فهذا هو الفيلسوف الباطل . والفيلسوف بالحقيقة هو الذى تقدم ذكره فإذا لم يتنفع به وقد بلغ ذلك المبلغ فليس عدم التنفع به من قبل ذاته ولكن من جهة من لا يصغى ، أو من لا يرى أن يصغى إليه .

فالملك والإمام هو بماهيته وصناعته ، ملك وإمام . سواء وجد من يقبل منه ، أو لم يوجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد من يعاونونه على غرضه ، أو لم يجد كما أن الطبيب طبيب بماهيته وبقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أو لم يجد ، وجد آلات يستعملها فى فعله أو لم يجد ، كان ذا يسر أو فقر ، وليس يزيل ظنه إلا أن يكون شيء من هذه كذلك لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك إلا أن تكون له آلات يستعملها فى أفعاله وأناس يستخدمهم فى غرضه .

(٦) وحدة الفلسفة :

والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس وليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن يعطينا مع ذلك الطريق إليها والطريق إلى إنشائها متى اختلت أو بادت ونحن نبتدى أولاً بذكر فلسفة أفلاطون ومراتب فلسفته ، ونبتدى من أول أجزاء فلسفة أفلاطون ثم نرتب شيئاً شيئاً من فلسفته حتى نأتى على آخرها ، ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطاناها أرسطوطاليس فنبتدى من أول أجزاء فلسفته ، فتيين من ذلك أن أغراضهما بما أعطياه غرض واحد ، وأنهما التمساً إعطاء فلسفة واحدة يعينها فلسفة أفلاطون وأجزاءها .

بعد هذا العرض نلاحظ أن تعريفها عنده يظهرها بأنها غاية فى نفسها فضلاً عن تقديسها وأسبغ عليها أخيراً معنى السلوك وجعل لتعلمها قواعد وآداب وألف فى سبيل ذلك رسالة سماها « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » وكتابه الآخر « التنبيه على سبيل السعادة » حكى فى هذين الكتابين أن السعادة لا تنال إلا بالفلسفة كما قدمنا حتى جعلها مركز الوجود .

ثم يزيد الأمر شرحاً فيقول :

« إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى : الفلسفة ، وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما تنال متى كانت لنا الأشياء الجميلة القنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصبح لنا قنية بصناعة الفلسفة فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة » .

كذلك هو أول من صبغ المنطق بثوب العصمة يعنى جعله عصمة للذهن عن الخطأ في الفكر . قال واصفاً هذه العصمة : « لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق وأنه ييقن فنعقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل ييقن فتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه فلا نغلط فيه ولا نخدع والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » .

ثم لما بين أن الفلسفة غاية في نفسها وأنها علم سلوك فهي في ذاتها سبيل السعادة والمنطق وهو آلتها عصمة للذهن عن الخطأ أخذ يبين عصمة الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو في كتاب سماه : (الجمع بين رأى الحكيمين) وكأن الحكيمين في نظره ينبغي أن ينزها عن الخلاف في آرائهما كما لو كان قولهما وحياً مقدساً فيقول :

« إذ الفلسفة حدتها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها وإليهما المرجع في يسرها وخطيرها وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطق الألسن وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية » .

ثم يقول : ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف .

يرى الفارابى أن الخلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال :

* إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .
* وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .

* وإما أن يكون في معرفة الظانين فهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير .

ومن تدرب في علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع في الطبيعيات

والإلهيات ، ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم ، واجتهدا في إيضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منهما لا اختراع أو إغراب أو إبداع وزخرفة وتشويق ، بل لتوفية كل منها نصيبه بحسب الوضع والطاقة .

وإذا كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة (إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة) صحيح يبين عن ذات المخلود ويدل على ماهيته .

نلاحظ أن الفارابي سما بالفيلسوف إلى رتبة العصمة عن الخطأ وبالغ في ذلك محاولاً أن ينزل فلسفتها منزلة الوحي المقدس يوفق بين متعارضها بالتأويل ولقد أسبغ عليهما من صفات التقديس ما يجعل المفكر يناهى عنها وعنهما مثل :-

هما المبدعان للفلسفة ومنشعان لأوائلها ... ومتحلمان لأواخرها ... وعليهما الموعول ... وإليهما المرجع وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر .

ولو لم يسلكها - أى الفلسفة - أفلاطون ، لما كان الحكيم أرسطوطاليس يتصدى لسلوكها . غير أنه وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها في إنشاء طريق القياس ، وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجهه القسمة ، ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح .

والفلسفة على هذا التعريف تأثرت بمنحى الفكر الإسلامى حين آثرت الالتزام ... وخالفت الاتجاه العام لتعريف الفلسفة . ويبدو أن الفلسفة ختمت بهما شأنها شأن الدين لأنهما هما المبدعان والمتحلمان لأواخرها في عرف الفارابي .

ابن سينا وتعريف الفلسفة^(٨٠):

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : أما ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٨٧ م) فيعرض لتعريف الحكمة وتقسيمها في أسلوبه العلمى الدقيق ، ولا تخلو مع هذا أقواله في كتبه المختلفة من تفاوت .

وهذا قوله في « رسالة الطبيعيات » من عيون الحكمة :

التعريف الأول :

« الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية » .

فالحكمة المتعلقة بالأمور ، التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها ، تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية . وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة : فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكالات حدودها تستبين بها وتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .

فالحكمة المدنية فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية فائدتها : أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظم به المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ، ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس . وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس .

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وتسمى رياضية .

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغنى عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود إليها . وهى الفلسفة الأولى ، والفلسفة الإلهية جزء منها وهى معرفة الربوبية .

ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التبيين ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً^(٨١) .

واقفى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيزاوى^(٨٢) فى كتاب « الأسفار الأربعة » أثر الشيخ الرئيس فى هذا التعريف فقال :

« اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها ،
والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني . وإن شئت
قلت نظم العلم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى » .

ويقول ابن سينا في « رسالة في أقسام العلوم العقلية » : فصل في ماهية الحكمة : الحكمة
صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه
عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً لا
مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

فصل في أول أقسام الحكمة : الحكمة تنقسم إلى قسم نظري مجرد وقسم عملي .

والقسم النظري الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها
بفعل الإنسان ، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة .

والقسم العملي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ، بل ربما يكون
المقصود فيه حصول صحة رأى في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب الخير منه ، فلا
يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق ،
وغاية العمل هو الخير .

بعد هذا العرض لتعريف الفلسفة عند الكندي والفارابي وابن سينا يتحصل لنا : أن
الفلسفة في عرف هؤلاء الفلاسفة المسلمين علم سلوكي وليست كما أرادها الأوائل بحثاً للذات
البحث . فقدت منذ أن دخلت الحقل الإسلامي ومنذ أن تعارفوا عليها وعرفوها فقدت
معناها ودلالاتها الهلينية والتاريخية وأصبحت علماً يبحث في قواعده وواضعه دون أن تناقش
قضاياها ، وبعد أن كانت الفلسفة بنت العقل الإنساني كما يشهد عليها تاريخها أصبحت وليدة
شرعية لهذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو فقط وهذا أدى بدوره من غير شك إلى إظهار
الفلسفة بأنها ملتزمة بمبادئ أفلاطون ، وأرسطو ، وموجهة بتوجيههما . ومعنى ذلك أن
على العقل الإسلامي أن يتخذ من اليونان قبلة ثقافية مع قبلته الدينية لأن الفكر اليوناني عندما
ترجمه الكندي والفارابي أكدوا كما لاحظنا على أنه مرتبط بمركز دائرته اليونانية وعلى العقل
الإسلامي أن يسير داخل الدائرة ويرتبط بمركزها يعني أنها ليست فكراً حُرّاً للعقل يستفيد
منه كما ينبغي عليه الاستفادة .

وهذا من أول الأسباب التي أضعفت الفلسفة وقللت من شأنها داخل المدرسة الفلسفية
أولاً ، ثم في المجتمع الإسلامي ثانياً . وهذا الاتجاه في التعريف الذي أظهر الفلسفة بالمظهر
التقديسي وطأ طريقاً ضيقاً سارت فيه الفلسفة الإسلامية ومدرستها وذلك حين اعتبرت

الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي مع التوفيق بينها وبين الدين ، فالمدرسة الفلسفية أخفقت حين أرادت أن تعرف الفلسفة . ويؤكد ما قلناه ما ورد في كتاب^(٨٣) الروابيع لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن بختار لثابت بن قرة يقول فيه على لسان أحمد بن بختار ما يفيد معنى تقديس الفلسفة لدى المدرسة الفلسفية في الإسلام .

قال أحمد - وهو يشرح كلام أفلاطون - : إن من لم يعرف كلام الفيلسوف ومعناه وقصده في كل كلام ، يخطئ إليه أن الفيلسوف تناقض كلامه ويخالف بعضه البعض . ويقول في موضع آخر : ومن عاب قول الفيلسوف فإنما هو لنقصان في علمه ومعرفته . نلاحظ أن نقد الفيلسوف يتساوى مع العيب والعيب يجرح العدالة علماً ومعرفة .

ثانياً : تحديد موضوع الفلسفة :

رأينا بعد عرضنا لتعريف الفلسفة أن الفلسفة دخلت ديار الإسلام محوطة بهالة التقديس وسيطرت عليها هذه الصفة حتى أثرت على موضوعها فأورثته أيضاً صفة التقديس وبذلك المنحى صنعت فروقاً بينها وبين الفكر الإسلامي .

(١) الكندي :

يرى الكندي أن علوم الفلسفة ثلاثة :

الأول : العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع .

الثاني : علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع .

الثالث : علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع .

ثم أخذ يسوق حجته على هذا التقسيم فيقول :-

ولما كانت العلوم الثلاثة لأن المعلومات ثلاث :

— إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهوى .

— وإما علم ما ليس بلذات هوى : إما أن يكون لا يتصل بالهوى البتة ، وإما أن يكون

قد يتصل بها . ثم أخذ يفرع ما أجمله بقوله :

فأما ذات الهوى فهي : المحسوسات وعلمها في العلم الطبيعي . وأما أن يتصل بالهوى

وأن له انفراداً بذاته ، كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف .

ولما لا يتصل بالهوى البتة وهو علم الربوبية .

يرى الكندي أن علوم الفلسفة ثلاثة : الرياضيات ، والطبيعيات ، والربوبية وكان له

ترتيبان : ترتيب تنازلي جعل فيه الربوبية في المرتبة الأولى وترتيب معياري جعل فيه الربوبية

في المستوى الأعلى ... وعلى ذلك سارت المدرسة الفلسفية .

واستند في هذا التقسيم إلى جهد ذهني لو حللناه لرأيناه متأثراً فيه بالفكر الإسلامي وبالفلسفة الإغريقية . أما عن مظهر تأثره بالفكر الإسلامي فيظهر حين خص الربوية بالعلم ووصفه بالعلو ، بينما الفلسفة اليونانية لا ترى ذلك . أما مظهر تأثره بالفلسفة الإغريقية فواضح من الاصطلاحات مثل الهيول وطريقة التفكير وجدلها حول الربوية وجعله في المرتبة الأخيرة .

وأصبح موضوع الفلسفة الأساسي هو علم الربوية وهو أعلاها وعلى ذلك سارت المدرسة الفلسفية في الإسلام .

(٢) الفارابي :

يتابع الفارابي هذا الاتجاه فيقول :
وذلك أن موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من أن تكون : إما إلهية وإما طبيعية ، وإما منطقية ، وإما رياضية ، وإما سياسية .

ثم يقول : وصناعة الفلسفة هي المستتبطة لهذه والخروج لها حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللphilosophy فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية .
وللفارابي تعريف وتقسيم للفلسفة نحا بهما منحى آخر ، فهو يقول في كتاب « التنبيه على سبيل السعادة » :

« فإن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما نناها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة . ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به يحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط ...

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر

عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها . وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الحقيقية . والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية . فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة .

وبعد أن عرف الفارابي الفلسفة على هذا الوجه واستوفى أقسامها ، ذكر للنطق على أنه آلة للفلسفة ومهد لسيولها ، لا على أنه قسم من أقسامها ، فقال : « وأقول : لما كانت الفلسفة إما تحصل بمجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق ييقن فنعتقد ، وبها نقف على الباطل أنه باطل ييقن فتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا نتخدع ، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » .

الفلسفة الحقيقية : الفلسفة الإلهية :

« وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بمجوده وحكمته وعدله .

(تبين الغاية من الفلسفة بعد هذا البيان يشعر بقصر الفلسفة على القسم الإلهي .

ويعين على هذا الفهم ما جاء في الكتاب نفسه عند الكلام على العلم الذي ينبغى أن يبدأ به في تعلم الفلسفة .

فقد ذكر الفارابي أن العلم الذي ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة موضع خلاف بين الحكماء ، فمنهم من يرون أنه علم الهندسة ، ومنهم من يقولون علم إصلاح الأخلاق ، ومنهم من يرون الابتداء بعلم الطبائع ، ومنهم من يذكرون علم المنطق .

وظاهر أن هذه العلوم التي دار عليها القول في ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة لا تكون أقساماً من الفلسفة .

ومما يؤكد هذا النحو في الميل إلى اعتبار الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي قول الفارابي في التعليقات :

« قال : الحكمة معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال . وهو ما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان

عن درجة الأول بحسبه ، فإذاً يكون ناقص الإدراك ، فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بلياته .

ثم قسم الفارابى الفلسفة إلى قسمين :

(١) الفلسفة النظرية وتشمل :

(أ) علم التعاليم .

(ب) العلم الطبيعي .

(ج) علم ما بعد الطبيعة .

(٢) والفلسفة المدنية صنفان :

أحدهما : يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة وهذه تسمى الصناعة الخلقية .

والثانى : يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن وهذه تسمى الفلسفة السياسية .

ثم قال : والغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة هى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بمجودته وحكمته وعدله .

ومن هنا أصبح موضوع الفلسفة فى المدرسة الفلسفية فى الإسلام مقصوراً على القسم الإلهى ونرى أن حصرها داخل هذه الدوائر أضعف شأنها وقلل من سلطانها داخل المدرسة الفلسفية الإسلامية لأن علم الربوبية تكفل بشرحه وتوضيحه الوحي الإلهى ، وأصبح من النهايات الخوض فيه ثم هو فى الجو الإسلامى ليس بمشكلة يعانى منها المسلم فكان موضوعها وغايتها مما لا يشغل عقل المسلم لأن الله وتوحيده هما عقيدته .

(٣) ابن سينا :

كذلك ابن سينا يتابع ذلك فيقول :

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة :

* العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي .

* والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى .

* والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى .

كان دليله على ذلك كدليل الكندى ، ولكن فى براعة عرض ودقة فكر ، وتلك سمة ابن سينا . وما تأخذه على هذا الاتجاه أنه لم يقسم الفلسفة فقط وإنما أضاف أحكاماً تقويمية

فجعل علم الربوبية في الأعلى ، وهذا بلا شك حق لكن ما نأخذه عليه أن حصر وظيفة الفلسفة في علم الربوبية مع أنه في الجو الإسلامي ليست بمشكلة وهذا مما أضعف مجالها في البحث فيه وانشغلت به عن المجالات الأخرى لأنها دخلت يبحثها في الربوبية دائرة محددة أغلقها عليها الفكر الإسلامي وانتبذها ثم أثار عليها الخصوم وفتح عليها جبهات الرفض والنقد والإنكار : وكان من الممكن أن تفتح لنفسها بقعاً خصبة في العقل الإسلامي وذلك عندما تضع في الأولوية الجانب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والطبيعي وتترك علم الربوبية . وذلك ما أخطأته المدرسة الفلسفية في الإسلام وما أخطأته إلا حينما أصبغت على الفلسفة ثوب التقديس ، وربطت نفسها بهذين الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو والالتزام بمبادئهما ، ورأت أن ترفع من شأن الفلسفة بهما ، ثم أخيراً يبحثها في الربوبية جلبت على نفسها عوامل الضعف من حيث أرادت جلب منابع القوة والازدهار .

كذلك باهتمامها بعلم الربوبية أيضاً وضعت فرقاً ثابتاً بينها وبين الفكر الإسلامي كما قدمنا سابقاً وذلك مما أضعف من شأنها أمام الفكر الإسلامي .

كذلك تابعت جماعة إخوان الصفا ما أرسنه المدرسة من حيث موضوع الفلسفة فقالت :
والعلوم الفلسفية أربعة أنواع :-

- أولاً الرياضيات .
- والثاني المنطقيات .
- والثالث العلوم الطبيعية .
- والرابع العلوم الإلهيات .

ومن الملاحظات العامة أن اتفاق المدرسة الفلسفية في الإسلام حول تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها ذلك يؤكد القول بأنها كانت لديهم غاية في ذاتها ولها مظهر التقديس في نفوسهم وأنها حينما التزمت الترتيب في تقسيم الفلسفة كانت تعنى أن طبقة العلوم السابقة على علم الربوبية هي بمثابة أدلة عليه ووسائل إليه وليست بحوثاً يقصد بها النفع العام للإنسانية وتصحيح تجربتها التاريخية بذلك حولت غايتها إلى غاية ميتافيزيقية بحتة وذلك بما ليس في طوقها أن تصل إليه .

وكذلك المدرسة الفلسفية في الإسلام أضعفت من نفسها حين حولت العلوم الفلسفية وغايتها إلى القضايا الميتافيزيقية وحصرت نفسها فيها وجعلت المنطق له من العصمة في شؤون الفكر الإنساني مثل ما للنبي في شؤون الرُوحى وذلك من ثغرات الضعف فيها التي أثارَت سُخرية الفكر الإسلامي عليها فيما بعد على يد ابن تيمية عندما كتب « الرد على المنطقيين »

وقبله الشافعي عندما ألف قواعد للفكر الإسلامي عرفت بعلم « أصول الفقه » ولم يدع له العصمة إنما قال : هذا رأينا .

كذلك لم تبدأ المدرسة الفلسفية من حيث حاجة المجتمع الإسلامي إنما بدلت من مشاكل ومسائل كان الوحي الإسلامي وفكره قد انتهى منها ، وخاصة مشكلات ما بعد الطبيعة أو مشكلات « عالم الغيب » ، وما قدمته المدرسة الفلسفية في هذا المجال واعتبرته مساهمة منها في مجال الألوهية رفضه الفكر الإسلامي باسم الوحي ، واعتبره مادة فاسدة انتشرت في جو صحي لأنها كانت مادة فلسفية جافة ومعقدة تسودها روح العجمة تعبيراً وتصويراً فالفقه في عرف المدرسة الفلسفية مثلاً :

« واحد غير متحرك وأنه علة فاعلة لجميع الأشياء ... الخ » .

هذا الوصف في حد ذاته يغير ظواهر النصوص الإلهية بل وبواطنها .

والفكر الإسلامي عندما ثار عليها لم تكن ثورته بروح التزمت إنما الدافع إلى ثورته أنه كان بين أمرين على حسب ما صورته له المدرسة الفلسفية ، إما أن يقبل التصور الإغريقي للإله ، وإما أن يقبل التصور الإسلامي للإله . وحقيقة لم يكن الأمر خياراً بهذه الصورة ؛ إنما تشبثت المدرسة الفلسفية بالتصور الإغريقي للإله مع شيوع روح المغالاة بين التيار الفلسفي جعل الفكر الإسلامي بين معقولية التصور الإسلامي للإله ، وبين التصور الوثني الفلسفي ، وكل التعبيرات الدالة عليه مثل العلة الفاعلة ، الوجود المطلق ، العقل الأول ، لذلك رفض الفكر الإسلامي التصور الإغريقي للإله ، ولا ينبغي أن نعتبر رفض الفكر الإسلامي لبعض مقولات الفلسفة الإلهية وخاصة التصور المشائي للإله رفضاً للعقل ؛ وذلك من وجوه :

أولاً : عندما قدمت المدرسة الفلسفية تصورها لله لم تقدمه على أنه اجتهد منا إنما كان حلاً لأفلاطون وأرسطو .

ثانياً : أن التعبيرات الفلسفية وصيغها لم تكن واضحة في مقاصدها نحو تنزيه الله لأنها كانت موجهة من اليونان .

ثالثاً : أن الفكر الإسلامي عندما قدم عرضاً نقدياً وقدم فيه مسوغات رفضه أقام أبنيته على أساس من العقل الموجه من الدين .

والنتيجة فإن القضية لم تكن خلافاً حول الوحي حتى يتهم الفكر الإسلامي بأنه رفض العقل إنما كانت القضية هي أي الأوصاف كان أولى بالقبول بالنسبة للإله ؟ هل وصف التراث الإغريقي له ؟ أو وصف الإسلام له ؟

لذلك لا ينبغي أن نتهم الفكر الإسلامى بأنه وقف ضد العقل إنما وقف ضد مظاهر تقديس الفلسفة وروح المغالاة ، فيها وضد وثنية الإله مؤثراً عليها تنزيهه .

ثالثاً : منهجها فى دراسة الفلسفة :

قام منهج المدرسة الفلسفية على عدة أسس مسلمة فى نظرها وهى :

- (١) التسليم بأن الفلسفة مجموعة من المبادئ والقواعد الصحيحة .
- (٢) التسليم بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان والمتلمان لها وهما الأصل المعتمد .
- (٣) التسليم بأن الدين والفلسفة وحدة واحدة وعليها إظهار ذلك من خلال مدرسة الإسكندرية .
- (٤) التسليم بأن الوحي فى الإسلام يماثل العقل والنبي يماثل الفيلسوف .

ولتبرير هذه المسلمات اتخذت منهجاً عاماً هو منهج التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ وعلى ذلك أصبح العقل فى المدرسة الفلسفية محصوراً بين نصين مقدسين فى عرفها هما : النص الإغريقى ، والنص الإسلامى ، ولا وظيفة لها سوى الربط بينهما وتلك وظيفة شاقة وعسيرة لأنها قيدته بوظيفة التوفيق بين نصين فى حقيقة أمرهما غير متكافئين :

أحدهما : نص بشرى قابل للنقد والرفض .

وثانيهما : نص إلهى غير قابل للنقد والرفض .

لكن المدرسة الفلسفية ساوت بينهما فى عرفها وطلبت من العقل تحقيق الوحدة بينهما .

إذاً فالعقل فى المدرسة الفلسفية كان مكبلاً بالتسليمات السابقة وذلك مما أنهكه وحدد وظيفته فبدأت المدرسة بمنهج توفيقى محدد الأبعاد الفكرية والوظيفية العقلية ولم يمنح العقل حريته إلا فى حدود دائرة التوفيق . فأصبحت المدرسة بهذا المنهج ضعيفة به محصورة فيه ولم نزع إلى النقد التحليل الذى يميز الأشياء بعضها عن بعض بل جعلته عيباً .

ولا أحب أن أذهب بعيداً فى الاجتهادات قبل أن أعرض تجربة الفارابى أو محاولاته المنهجية وذلك من خلال كتابه : « الجمع بين رأى الحكيمين » :

(١) يقول الفارابى فى كتابه : الجمع بين رأى الحكيمين :

« ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ممن وضخوا أمر الإبداع بحجج مقنعة وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء بأن كان ما يتكون من شيء فإنه يغلو لا محالة إلى ذلك الشيء ، والعالم المبدع من غير شيء فمآله إلى غير شيء ، فما شاكل ذلك من الدلائل والبراهين التى توجد كتبها مملوءة منها

خصوصاً ما لحما في « الربوبية » وفي « مبادئ الطبيعة » : لكان الناس في حيرة ولبس .
فالفارابي يعتبر من المؤمنين بسمو الفكر الإغريقي ومن المؤمنين بأنه بلغ حد اليقين وكما
يتضح من النص تقديره البالغ حد التقديس للحكيم والدعوة إلى أتباعهما والتمسك بالنجاة
من ورائهما وأنه كما يقول : لولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : أفلاطون
وأرسطو ... لكان الناس في حيرة ولبس ، فهذا الإفراط في التقدير لا ترغب فيه الفلسفة
ولا تتجه نحوه .

ومما يجب أن نشير إليه أن كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » وفيه من الجهد العقلي
ما فيه يمكن أن يستخلص منه نظرية في العقل الجمعي والعقل الفردي ومقارناته الدقيقة بين
مفهوم العقل الجمعي المبني على الفكر والعقل الجمعي القائم على التقليد ففيه دقة فكرية ومرام
بعيدة تنبئ عن نزعة فلسفية جادة .

لكننا نأخذ على الكتاب ما استهدفه من محاولات يائسة في شئون الفكر الإنساني لأن
الصعوبة سوف لا يكون منشؤها من سمو الدين على الفلسفة إنما الصعوبة تبدو على الموفق
حين يوفق بين فيلسوفين : أفلاطون - وأرسطو - يختلفان في المنهج فالأول اتجاهه تأملي ذو
نزعة روحية جاءت كتبه في شكل محاولات في أغلبها وجدانية ، والثاني كان عقلياً واقعياً
يجب أن يرى نتائجها من خلال حواسه وتجاربه العلمية مثل هذه العوائق وهي داخل الفلسفة
ذاتها انتهت بفكرة الفارابي في التوفيق إلى طريق مسدود .

يرى د . بدوي : أن محاولة الفارابي نحو إيجاد وحدة متجانسة بين الحكيمين حكمة أرسطو
وحكمة أفلاطون تحتاج إلى نظر كما يتبين من رسالته في « الجمع بين رأيي الحكيمين » :
أفلاطون وأرسطو . ففيهما حاول التوفيق بينهما بطريقة ساذجة سطحية في أكثر الأحيان ،
لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تأريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطوني والتأثير الأرسطي
في عالم الفكر العربي . ذلك أنه يعتمد في هذا التوفيق على التأويل للألفاظ والمعاني أكثر
من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . على أن الفارابي قد صرح بهذا المسلك ، فقال :
« إن الغرض المقصود من مقالاتنا هذه إيضاح الطرق التي إذا سلكها طالب الحق لم يضل
فيها وأمكنه الوقوف على حقيقته بأقوايل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل
إلى ما تخيله الألفاظ المشككة^(٨٤) . ولن نستطيع هنا الخوض في بيان هذا التوفيق أو « الجمع
بين رأيي الحكيمين » وإنما نجتزئ هنا بالإشارة إلى تعرض الفارابي في تلك المقالة لمسألة
الصور أو المثل ، وبيانه لرأي أفلاطون وهو أنه « في كثير من أقاويله^(٨٥) يرمي إلى أن
للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وربما يسميها المثل الإلهية ، وأنها لا تندثر ولا تفسد ،
ولكنها باقية ، وأن الذي يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التي هي كائنة . وأرسطو

ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة (أى في كتاب الحروف ، أى « ما بعد الطبيعة ») كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة ^(٨٦) . ثم يستعرض حجج أرسطو كما عرضها خصوصاً في مقالة الألف الكبرى ومقالتي « المو والنو » من كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ولكى يقوم بالتوفيق بينهما في هذه المسألة ، مسألة المثل أو الصور ، يشير إلى ما هنالك من آراء تنسب إلى أرسطو وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل ، فيقول : « وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف : « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية » . وهنا يعرج على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما في كتاب « أثولوجيا » وما في بقية كتب أرسطو ، فيرى أن الأمر فيها لا يخلو من خصال ثلاث : إما أن أرسطو ناقض نفسه ، وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتطابق عند ذلك وتتفق « (ص ٣٢) . وهو يستبعد الفرضين الأول والثاني ، ولا يبقى إلا على الثالث لأنه هو المتفق مع منهجه في هذا الجمع والتوفيق بين رأيي أرسطو وأفلاطون . ولو كان الفارابي تعمق الفرض الثاني ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولاً لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذاً لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى كان سيكون لها أخطر الأثر في تطور الفكر العربي من بعده . لكنه استبعد هذا الفرض بطريقة عامة فقال : « وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول » . وبهذه اللهجة القاطعة قضى الفارابي على فرض خصب لو حققه لكان سيكون له ما شئت من آثار . أثر كان في إشارة الفارابي هذه - ولو أنه قطع الشك فيها - ما نبه ابن سينا فجعله يقول : « على ما في « أثولوجيا » من المظن ^(٨٧) » ؟ لعل الجواب أن يكون بالإيجاب .

على أن الفارابي مع بقاءه على الفرض الثالث وحده ، وهو تأويل أقوال أفلاطون وأرسطو بما يوفق بينهما ، لم يبحث في هذا الفرض تفصيلاً ، بل اكتفى بكلمات عابرة غامضة لا تدل على شيء واضح .

والنتيجة الإجمالية التي تستخلص من توفيق الفارابي هذا أنه كان توفيقاً غير موفق ، خصوصاً في جانب أفلاطون . لهذا لم يكن له أثره مطلقاً في توجيه الفكر العربي في العصر التالي (بقية القرن الرابع ثم القرن الخامس) نحو التأثير بكليهما ، أستغفر الله ، فإن إخفاقه في هذا التوفيق لعله أن يكون قد حمل المفكرين العرب على اليأس نهائياً من الجمع بين هذين

الحكيم غير القابلين للجمع ، فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فإما أفلاطون وإما أرسطو . وكان اختيارهما للثاني في تلك الفترة نتيجة طبيعية لنزعة التحصيل والعرض والتفصيل ، وللعقم الروحي وامتناع الأصالة والابتكار عند أولئك المفكرين الذين شهدتهم تلك الفترة . لهذا كانت محاولة الفارابي هذه إخفاقاً مزدوجاً شنيعاً ، وإذناً باندحار الأفلاطونية إلى حين ، وانتصار المشائية انتصاراً حاسماً في القرنين الرابع والخامس ، بل والسادس ، حتى حان قطاف ثمار الحركة الهجومية المضادة التي قام بها السهروردي .

(٢) ابن سينا : يرى أن التراث اليوناني صالح لتفسير التراث الإسلامي وأخذ بخطته يشرح ذلك فيقول في رسالته تقسيم العلوم من « مجموعة رسائل ابن سينا » :

* ما يخص شئون الإنسان فيما ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس في « الأخلاق » .

* ما يخص تدبير منزله وزوجته وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التحكك من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب « أرونس »^(٨٨) وكتب فيه لقوم آخرين غيره .

* وما يخص شئون السياسات والرياسات والاجتماعات للمدينة الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلّة زواله وجهة انتقاله . فما كان يتعلق من ذلك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو في السياسة .

وما كان يتعلق من ذلك بالنبوة والشرعية فيشتمل عليه كتابان هما في « النواميس » .

يشرح النواميس فيقول والفلاسفة لا تريد بالناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والخديعة بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم ونزول الوحي . والعرب تسمى الملك النازل بالوحي ناموساً^(٨٩) .

وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشرعية وتعرف بغض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع والتي تخص شريعة قوم بحسب قوم وزمان زمان ، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية والدعوى الباطلة كلها .

ثم ذكر من فروع العلم الإلهي :

* العلم الإلهي يعرف كيفية نزل الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي وأنه كيف يتأدى حتى يصير مبصراً ومسموعاً بعد روحانيته .

* علم المعاد : ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لو لم يعث يبدنه مثلاً لكان له بقاء

روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين . وكانت الروح التقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة . وأنها أجمل من الذي صح بالشرع ولم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه .

بعد أن ين ابن سينا العلوم اليونانية نريد أن نسوق نموذجاً من منهجه التوفيقى وهو البعث بعث الإنسان بعد موته فيقول :

« إن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعده الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو ، يتابع فيقول : وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها ، وأن السعادة البدنية لا يفي بوصفها إلا الوحي والشرعية ، ويقول مرة ثانية وأما التي تختص بالبدن فالشرعية أوقفهم على صحتها دون النظر والعقل ... وأما الشقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان ، ويقول والجسمانية تصح بالنبوة التي صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهي متممة للعقل ... وبني ذلك على مبدأ يقول :

« فإن كل ما يتوصل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جوازه فقط . فإن النوبة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً وقد صح عنده صدقها فيم عنده ما صح وقصر عنه معرفته » .

فأين سينا يجعل من قضايا العقل : القضايا الروحية وخصها بالعقل أى للعقل إثبات البعث الروحاني بالبراهين والنظر .

وخص النبوة بالقضايا للمادية ، أى إثبات البعث المادى من شئون النبوة ، وفي هذا قلب لمقاييس الأمور ، وفي نظرنا أن ابن سينا تابع في هذا التفريع الفارابى بل زاد عليه حين خص الفيلسوف بقضايا والنبى بقضايا فوضع النبى في منزلة الفيلسوف فإن معرفة النبى عن طريق الخيلة في حين أن الفيلسوف يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ويقول مرة أخرى مساوياً بينهما : « والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع » فإن كانت المفاضلة بينهما مجحفة فإن المساواة جانباً الإنصاف .

يقول دى بور : وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى حتى لم يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ درجة اليقين .

ثم يقول : ولم يكن لهم بد من محالة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وعلى الخصوص لم

يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتتين تلك النظريات التي تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد .

من هنا نستطيع القول إن المدرسة الفلسفية بعد أن عرضنا نماذج من منهجها « التوفيقى » تبين لنا أنها أصبحت هي ذاتها بهذا المنهج عقبة في سبيل المعرفة الفلسفية الصحيحة كذلك القول بالوحدة المتجانسة بين الفلسفة والدين وحصر وظيفة المدرس حولها تمخضت عن عسر بالغ فهو من ناحية ألغى ذاتية كل منهما ومن ناحية أخرى بقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة العلاقة بينهما مشكلة تتطلب الحل من جديد . ثم أخيراً ساقها هذا المنهج إلى عدة أخطاء منها :

* عندما جعلت المدرسة الفلسفية في الإسلام فلسفة أفلاطون وأرسطو هي المثلة للعقل الإنسانى قد أخطأت كل الخطأ إذ كيف تساوى بين فلسفة أى فيلسوف والعقل الإنسانى بل كيف تساوى بين عقل الفيلسوف الواحد وفلسفته وللفيلسوف الواحد عدة آراء فلسفية للمشكلة الواحدة فكيف تقوم دعوى على أن فلسفة الفيلسوف هي عقله ؟ وإنما نستطيع القول بأن كل رأى لدى الفيلسوف يمثل مراحل الفكرية وفلسفته مظهر من مظاهر تفكيره العقلى .

* وعندما قررت أن مفهوم البحث المادى خاص بالمعرفة النبوية والروحانى خاص بالفلسفة وكلاهما متمم للآخر كانت ترى أن الحججة النبوية إقناعية ، والحجة العقلية برهانية ،

فالفلسفة هي الحقيقة الأولى والدين هو الحقيقة الثانية وعندما استهدفت الوحدة بينهما أرادت أن تظهر أن استقلال إحدهما معناه عدم شرعية استقلالية الكيان الآخر أى لا سلطة لإحدهما على الأخرى إلا بالتوفيق بينهما ، وأخطأت أيضاً حينما اعتبرت - أى المدرسة الفلسفية - أن هذا من صميم وظيفتها ، من هنا أبدى الفكر الإسلامى قلقه من المدرسة ، واعتبر أن عملها هذا مبالغ فيه لأنها تقتصر للفلسفة على حساب الدين بينما موضوعاته وقضاياها خارجة على حدود التجربة والخبرة الإنسانية .

من هنا نرى أن المنهج الذى تبنته هذه المدرسة أفقدها الفهم الفلسفى لأى قضية فلسفية وهو الفهم الذى يحتاج إلى إدراك ذاتى للحقيقة تتركز فيه مجموع القوى الإدراكية وأهمها النزعة العقلية وقد خالفت المدرسة هذا المنهج ، أما المنهج الذى اتبعته المدرسة فقد كبل من مسيرة الفلسفة وحجبها عن دراسة قضايا كان نفعها أجدى على الفكر الإنسانى ومجتمعه .

ولو اتبعت ذلك لكان من الممكن للفكر الإسلامى ألا يتصارع معها لكنها بلا شك قد أخطأت حين جعلت من علم الربوبية وعلم المعاد ومعارف الروحى والدين موضوعات

للفلسفة ، وحين ساوت بين النبي والفيلسوف ، وبين الفلسفة والوحي ، وما وصلت إليه من نتائج ، في هذا المجال الحرج اعتبرها الفكر الإسلامى نتائج خاطئة تضر بالدين ولا تنفع الفلسفة تلك مصاعب شاقة أعاقت من انطلاقة المدرسة الفلسفية تعريفاً وموضوعاً

ومنهجاً وما وصلت إليه من نتائج رفضها الفكر الإسلامى وشهر بها ، سواء من جانب المذهب العقلى الذى كان يمثل المذهب الاعتزالى أو المذهب السنى ، فضلاً عن أن المدرسة نفسها لم تكن ذات نزعة نقدية تعينها على تخير القضايا وإنما انطلقت وراء مشاكل جاوزها الفكر الإسلامى إلى غيرها . كذلك لم تتمتع بحس مرهف نحو فهم المشاكل ، والذى شغلها عن ذلك فكرة جماهيرية الفلسفة بينا الفلسفة هى دائماً فلسفة تثير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الأجوبة ، ولا يمكن أن تكون إلا لغة الخاصة من الناس ولا تعباً كثيراً بطهارة الدين فهى لذلك دائماً تلقى سخط الرأى العام . من هنا بدت اهتمامات المدرسة الفلسفية محصورة في الأمور التى لا تشغل الفكر الإسلامى ولا يجب أن يقف أمامها كثيراً فعدم اختيارها للموضوع أبقدها طابع المشاركة الفعالة للتوجيه الاجتماعى وبدت معزولة لا تقوى على مسايرة المجتمع ، ضعيفة عن ملاحقة قضايا عصرها ، ومن هنا أحس المجتمع الإسلامى بأنها غريبة بل ومعادية له لذلك انتبلها .

لذلك بدت المدرسة الفلسفية ضعيفة حينما سلمت بقضايا فلسفية قابلة للجدل والرد والنقد وأخطأت حين ناقشت مسلمات دينية غير قابلة للجدل والرد والنقد فقضية مساواة النبي بالفيلسوف مثلاً تعتبر من المسلمات في عرف المدرسة الفلسفية بينا هى في حقيقة الأمر ليست كذلك من حيث المذهب العقلى . وقضية مغايرة النبي للفيلسوف من المسلمات في نظر الفكر الإسلامى ، أما وفق منهج المدرسة فهى قضية قابلة للجدل . بذلك بدأت المدرسة الفلسفية بقضايا غير مرضية في إثارتها ، وغير ناجحة في نتائجها ، وعندما جعلت منهجها ومعاييرها قائمة على قلب نسب الأحكام في الأمور ، أخفقت من حيث كانت تتوقع النجاح .

وأصبح رأى الكندى والفارابى وابن سينا في تعريف الفلسفة وموضوعها ومنهجها طابع المدرسة العام غير منقوض ، وبذلك الاتجاه حملت طابع التقليد المدرسى اليونانى حتى بدت يونانية أكثر من اليونان .

رابعاً : توفيقها بين الدين والفلسفة^(٩٠) :

حاولت المدرسة الفلسفية - في المجتمع الإسلامى عندما تبنت الفلسفة بالترجمة والشرح والتأليف - أن تصبغ على الفلسفة صفة التقديس حينما درستها كغاية في ذاتها ، وأصبح الحكيمان في نظرهما معصومين بذلك أخطأت المدرسة الفلسفية الفهم لمعنى الفلسفة .

على أى حال ترتب على هذا الفهم المدرسى أن برزت الفلسفة فى الجو الفكرى الإسلامى ومعها مسوغات رفضها من قبل العقل الإنسانى قبل الإسلام ؛ لأن الفكر البشرى غدا فى مفهوم المدرسة معصوماً من الخطأ ، ولما كان العقل الإنسانى لا يميز تلك العصمة المنحولة للفلسفة قذف بها وسخر منها .

وسوف نعرض نموذجاً تطبيقياً لمحاولات يائسة نحو توحيد الفكر البشرى وجعله مساوياً للوحى الإلهى .

(١) الدين والفلسفة فى نظر الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة :

« الملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخرى .

وكل ما تعطى الفلسفة فيه من البراهين اليقينية فإن الله تعطى فيه الإقناعات والفلسفة تتقدم بالزمان الملة^(٩١) .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق معلقاً : والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فإقناعى ، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخيلات . وقد ذكر الفارابى ذلك فى مواضع مختلفة من كتبه^(٩٢) .

(٢) رأى ابن سينا فيهما :

« مبدأ الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكالات حدودها تتبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمال الجزئيات . ومبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة^(٩٣) .

(٣) ابن حزم :

يقول ابن حزم : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وحسن سياستها للمنزل والرعية ، وهذا نفسه ، وليس غيره ، هو الغرض .

في الشريعة . هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة .

يعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله : « ودعوى ابن حزم في أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعاً ليست دعوى مسلمة » .

فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملي وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين^(٩٤) ورأى الشيخ مصطفى عبد الرازق يتفق مع رأي ابن سينا^(٩٥) في رسالة الطبيعيات الذي يرى : أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر ، هو أن وجهة الدين عملية في الأصالة ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية .

(٤) يعلق صاعد الأندلسي في كتابه : « طبقات الأمم » على هذا الرأي فيقول : إن ابن حزم عني بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » بسط فيه القول على تبين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية . وخالف أرسطوطاليس ، واضح . هذا العلم ، في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه . فكتابه هذا من أجل هذا كثير الغلط ، يَبِينُ السقط . ولعل صاعداً الأندلسي يعني أن ابن حزم غير حجة في تراث الأوائل حتى إن معرفته بالمنطق بينة الغلط لذلك جاءت دعواه بأن الغرض الشرعي هو غرض الفلسفة دعوى تحتاج إلى نظر .

(٥) ويعلق الشهرستاني في كتابه : « الملل والنحل » على قول ابن سينا فيقول : والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العمل وبطرف ما من القسم الطمى والحكمة . تعرضوا لأمداد عقلية تقرر للقسم العلمي وبطرف ما من القسم العمل . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون يتشبه بالإله الحق - تعالى - بغاية الإمكان . وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم ويتنظم مصالح الجباد وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل . فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم .

« والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال إذ المعارف كلها صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال ، وحيا كانت المعرفة أو غير وحى فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتها ولا من جهة مصدرها وطريق وصولها إلى الإنسان . لا تغالي في نقدنا كما غالى الشهرستاني في

تعليقه على ابن سينا في قضية التوفيق بين الشريعة والفلسفة ولكننا نقول : « إن دعواه : أنه لا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتها ولا من جهة مصدرها ، وطريق وصولها إلى الإنسان » دعوى تحتاج إلى دليل عليها وإذا كان الشهرستاني اعتبر ذلك من أوضح الأمور في التوفيق فإن أوضح ما فيها هو أشدها إيهاماً بل وإيهاماً فكيف يكون : مصدرها وطريق وصولها إلى الإنسان واحداً ١٩. إن ذلك أعقد ما في القضية .

(٥) تعليقات مختلفة حول القضية :

رأى يقول : إن في قضية الدين والفلسفة اتجاهات فكرياً جديداً بل وبعض الفلاسفة الغربيين يجعلها مناط الابتكار في الفلسفة الإسلامية .

ورأى يذهب إلى غير ذلك تماماً ويجعلها سبباً لانقلاب فلاسفة الإسلام إلى مبشرين بالدين الإسلامي ودعاة له^(٩٦) .

ويرى « جولد زيهر » : أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة لا يتم عن قبولهم النفسى للفلسفة الإغريقية ولا عن رجاحة العقل الإغريقي لديهم ، أو إقناعهم بعصمة الحكمة الإغريقية بل يتم عن خشيته من جمهور المسلمين وعن محاولتهم تجنب سخط رأى العام الإسلامى على الفلسفة والفلاسفة .

بينما يرى الدكتور محمد البهى غير ذلك فيقول :

« على أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة والإسلام من جهة أخرى إن كان يعد مظهرًا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع أهم مظهر لهذا القبول : إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكاً لا يقل عن تمسكهم بالإسلام وعن وضعهم لها في صيغته ومنزله .

ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص لضحوا برأى الذى يتعارض مع مبادئ الإسلام ولم يلجأوا إلى الحد من هوة المعارضة أو إلى محاولة إزالتها^(٩٧) .

* * *

رأينا في قضية التوفيق بين الفلسفة والدين

أولاً : تعليق على التعليقات :

واضح من التعليقات السابقة أنها تتجه اتجاهين :

* اتجاه يبرزها : بأنها محاولة يتجنب بها سخط الرأي العام الإسلامى ، ويعنى هذا رأى أن المدرسة الفلسفية لم تتخير القضية لذاتها ، وإنما حملت عليها خوف إثارة رأى العام ضد الفلسفة والفلاسفة . هذا الاتجاه لا نقبله لأن المدرسة الفلسفية وجهة الفلسفة معنى وموضوعاً ومنهجاً لخدمة هذه الغاية ، وذلك عندما خصت الفلسفة بالربوبية ومعارفها ، وكان العلم الإلهى يسمى عندهم الفلسفة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، قضية الدين والفلسفة لم تكن مَلَقاً فكرياً ، وإن كان هذا معنى يلاحظ من ورائها ، وإنما كانت القضية بالدرجة الأولى تطبيقاً عملياً من المدرسة لفهمها الفلسفى متبعة في ذلك مدرسة الإسكندرية وشراح اليهود مثل فيلون الإسكندرى .

* أما الاتجاه الثانى فإنه يشايعهم في قيمة القضية ووزنها الفلسفى ، ويتخذ من ورائها موقفاً يؤيد به موضوع الأصالة في اتجاه المدرسة الفلسفية ، ويدفع به أيضاً الرأى القائل بأن موضوع التوفيق لا ثقل له إلا من حيث تجنب سخط رأى العام الإسلامى . هذا الاتجاه الأخير أجد نفسى لا تشايعهم فيه ، كذلك لا نجد فيه أصالة فكرية ولا اتجاهاً أصيلاً في الفلسفة ولا في الدين ، إنما الأمر كان تقليداً كما قلنا لمسالك الأفلوطينية في مدرسة الإسكندرية التى عندما تبنت هذا الموضوع كانت تخدم به التوفيق بين مدرستين مضطهدين مدرسة أثينا واليهودية والمسيحية على اختلاف مراحل الاضطهاد من الدولة الرومانية . فكانت القضية قميصاً يلبسه المفكرون أمام الاضطهاد السياسى لهم .

ثانياً : عرض للقضية من جانبنا :

نلاحظ أن المدرسة الفلسفية أظهرت الفلسفة على أنها علم الربوبية وعلم السلوك الفاضل فأصلح من الطبيعى للمدرسة الفلسفية أن تربط بين الدين والفلسفة مادام موضوعهما واحداً وهو البحث عن الحقيقة المطلقة وكما يقول ابن سينا والفارابى قبله : إن كليهما يبحث في السعادة . وقد أدى بهم هذا الفرض إلى إقامة بنیان شاخ أجهدوا في سبيله العقل .

أجهدوه في إقامة وحدة فلسفية أخرجوها من بين شتات مبعر من آراء غير واضحة النسبة لأصحابها أو من ترجمة عاجزة عن إبراز النص واضحاً ، وبالرغم من ذلك فإن عقل المدرسة الفلسفية قدم الفلسفة - في محاولة شاقة - في مظهر من الوحدة المتألفة ليوائموا به بينها

وبين الدين ويتحقق بذلك هدفُ فكرى للمدرسة ثم جعلوا للفلسفة سيادة شرعية في جو المجتمع الإسلامى .

يعطى الموقف العام لخط سير المدرسة الفكرى أنها تسير في طريق صعب وغريب على الدين والفلسفة على حد سواء فليس في الفلسفة وحدة في الرأى وليس في الدين سلطة للعقل سوى التفسير .

ولقد رصدت المدرسة الفلسفية صعوبة الموضوع أو صعوبة تحقيق الوحدة المتجانسة بينهما من خلال تمازج الدين من وجهة نظرهم بأنه يقوم على الأدلة الإقتناعية ، والفلسفة تقوم على الأدلة البرهانية ، والنسب يتصل بالعقل الفعال عن طريق الخيلة ، والفيلسوف يتصل به عن طريق العقل ، هذه الفروق - وهى في نظرنا خيالية وليدة خيال الفارابى - هى ذاتها ترفض قضية التوحيد بينهما من أساسها لأنها فروق جوهرية في نظرهم ، فكيف تكون ثمة فروق جوهرية ثم تقيم وحدة ؟

كذلك كان اضطراب نتائجها مسوغات كافية أمام الفكر الإسلامى ليكافحها ويناهضها ، ودعوة لينظر إلى القضية من جديد . وتحددت أسباب مكافحة الفكر الإسلامى للمدرسة الفلسفية من حيث نتائجها الفلسفية ، وليس من حيث إنها تبحث في فلسفة وافدة . فاتجاه المدرسة في حد ذاته كان أشد ضرراً على الفلسفة وعلى تحديد مستقبلها من موقف الفكر الإسلامى ضدها .

من هنا برز اتجاه رافض لقضية التوفيق من داخل دائرة الفكر الإسلامى وكان أصحاب الاتجاه الرافض لقضية التوفيق ينظرون إلى القضية من خلال صياغة عقلية أكثر تحمراً من المدرسة الفلسفية التى ربطت العقل بين مقدسين في نظرها هما الفلسفة والدين ، وذلك ما رفضه الفكر الإسلامى . أما الفكر الإسلامى فقد أسند كلا منهما إلى شرعية انتسابه فنسب الدين إلى الوحي والفلسفة إلى العقل ، وأصبحت الفروق كالآتى :

- * الدين مصدره الوحي ، والفلسفة مصدرها العقل .
- * الدين طريقه نبي معصوم من الخطأ ، والفلسفة طريقها فيلسوف ليس له هذه العصمة ولا يرغب هو فيها .
- * الدين قضاياها يقينية ، والفلسفة ليست قضاياها كذلك .

بتلك الفروق الناتجة حدد الفكر الإسلامى موقفه من الدين وموقفه من الفلسفة في مجالات النظر وبها أصبح الدين ديناً والفلسفة فلسفة من غير تعسف في التأويل ، ومما تجدر الإشارة إليه أن الموقف من قضية التوفيق يختلف عن الموقف من الفلسفة إذ الآخر يأخذ بالفلسفة

ويرفض التوفيق والثاني يرفض الفلسفة كلية ، وسنعرض له فيما بعد .

ويبدو من وجهة نظرنا : أن افتعال قضية الفلسفة والدين ، ومحاولات المدرسة نحو تحقيق وحدة بينهما ، هي التي أظهرت الفلسفة أنها غير متآخية مع الدين أمام الفكر الإسلامى . ثم إصرار المدرسة على ذلك جعل العلاقة بين الاتجاه الموفق قائمة على التنازل فى بعض الأحيان ، وفى غالبها على نيل كل منهما محاولات الآخر من غير تفاهم رشيد . نتيجة ذلك تحولت قضايا الجدل إلى قضايا عقيمة لا تهم الدين ، ولا الفلسفة ، ولا المجتمع ، وذلك بسبب ضيق النظر والتعصب . وأسيع كل منهما على الآخر أوصافاً صنعت حواجز منعوا بها مشورات الرأى ورؤية أبعاد الخلاف الفكرى بينهما وفضلوا لغة المحاور على رأى الحوار المشترك .

ثالثاً : محاذير التوفيق ونتائجه :

إن إقامة وحدة بين الدين والفلسفة محاولة صعبة وعسيرة على الدين والفلسفة من حيث الناحية الموضوعية لأننا إذا ساوينا بين الدين والفلسفة وأردنا ذلك ففى أى موضوع ؟ نريد أن نسير مع القضية متدرجين درجة درجة .

أولاً : من حيث مصدرهما :

مصدر الدين : الوحي ، ومصدر الفلسفة : العقل . إذا قلنا من وجهة النظر النظرية ، وآمنا بقضية التسوية فمعنى ذلك أننا نساوى بين العقل والوحي أى أننا نساوى بين قضايا يقينية وقضايا جدلية ، وتصبح خصائص الوحي هي خصائص العقل وخصائص العقل هي خصائص الوحي ، وتلك نتائج تنفر منها الفلسفة ، ولا يرضى عنها الدين إذ القضية من حيث المصدر غير قابلة للمساواة ، فلو وافق الفيلسوف على أنه سوف يأخذ مواصفات الوحي ستلغى الفلسفة ، ولو وافق النبى على أن يأخذ مواصفات الفيلسوف سيلغى الدين أى سوف نجد فى النهاية أننا بين دين فقط أو فلسفة فقط .

ثانياً : من حيث العقل :

نلاحظ أن جميع الأنبياء يعطون للعقل قيمته بيد أنهم يجعلونه فى منزلة تالية للوحي ، أما الفلاسفة فإنهم على النقيض من ذلك فعالييتهم تؤمن بالعقل بالدرجة الأولى حتى فلاسفة المدرسة الفلسفية فى الفكر الإسلامى ومعارف الوحي تالية له ، والبعض يؤمن بالعقل بالدرجة الأولى ولا شئ غيره ، ومعارف الوحي غير ثابتة له فينكرها . أى أن بعض الفلاسفة يثبت الوحي وبعضهم لا يثبت ، وهذا الموقف فى حد ذاته يمنع الشكل التوحيدي للقضية . فالفلسفة تحمل فى نفسها هذه الآراء المتناقضة فى الموضوع الواحد ، أما النبوة فهي منحة إلهية لا يمنح لهاها إلا من كان ذا عقل فريد أى أن النبى مفكر وعاقل ، والنبى يعترف بالعقل غير أنه

لا يعترف أنه مصدر الوحي إليه وليس وليد تفكيره ، هذا فضلاً عن قضايا الإيمان التي -
يؤمن بها النبي ويرى الفيلسوف فيها حرجاً ، فهو قد يؤمن بها وقد لا يؤمن ، ودائماً وضع
الفلسفة الإلهية مع الدين في حرج :

● فالنبي يعترف بأن النواميس نحيته من قبل الوحي .

والفيلسوف لا يرى ذلك إنما هو دائم البحث عنها وفيها وقد يوفق وقد لا يوفق .

● النبي يعترف ويعلن ذلك بأن منحة النبوة . والوحي ومعجزاته سبيلها الله ؛ إذ الله في
عرف النبي قضية مسلمة وليست قابلة للجدال والنقاش في نفسه ، لا في نفس قومه
لأنه يجادلهم لإثباتها لهم .

* والفيلسوف يرى أن قضايا الفلسفة طريقها : العقل والمنطق وهو مرتبط بنتائج
فكره . فقد يصل إلى مرتبة الاعتراف بالله وقد لا يصل ، وإذا وصل إلى مرتبة الاعتراف
بالله فإنه قد لا يعترف للنبي بأنه نبي وأن ثمة وحيًا وراءه .

يقول الدكتور عبد الحليم محمود : « ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه : إنه انصراف
عن النص الإلهي إلى العقل ، ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة ، وفي
ذلك لا شك صرف للناس عن التأمل في النص المقدس كمصدر لمعرفة الإلهيات ، وفيه
كللك تقليل من شأن النبوة » ^(٩٨) إذ هناك صعوبات تخرج العقل عن حد الاعتدال إن
تشبث بالتوحيد بينهما ، وذلك كما حصل في المدرسة الفلسفية في الإسلام ، فالفلسفة مازالت
ترى في نفسها عجزاً عن حل مشكلات ما وراء الطبيعة ، ومازالت ترى أن عالم الغيب
مشكلة عجزت عن الوصول إليه ، وكانت إذا ما عجزت عن الوصول إليه فإما أن تسلم
بعجزها وتطلب عون الدين ، أو تلوى عنقها عنه وتصفه بأنه خرافة ، وبين الرأيين فرق :
إن الموقف الذي وصف نفسه بالعجز واتهم وسائله المعرفية عن الوصول إلى عالم الغيب فيه
خطوة إلى الإيمان ، أما الموقف الذي وصف الدين بالخرافة فيه تهقير عن الإيمان وأقل ما
يوصف به : الجمود والبلادة . وفي النهاية إذا وافقنا على قضية التوفيق وفق مقولة المدرسة
الفلسفية كما عرضناه فهذا معناه أن الفلاسفة يؤمنون بعالم الغيب ومشكلات ما بعد الطبيعة ،
وتاريخهم لا يشهد لهم بذلك .

* * *

الأثر الفكري المتبادل بين الفكر الإسلامي والفلسفي للمدرسة الفلسفية (٩٩)

أما بعد ...

فلقد دخلت الترجمات الفلسفية الديار الإسلامية إلى اللغة العربية في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين ، وكانت أول ما أحدثته من ظواهر التغيير في الجماعة الإسلامية وفكرها أن أصبح « لفظ فلسفة » يطلق على فكر جماعة إسلامية ، وهم أنفسهم يطلق عليهم فلاسفة ، وهم الذين تخصصوا في دراسة الفلسفة ترجمة أو شرحاً أو كل من اشتغل بها وبفروعها في جميع المجالات وهم : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وجماعة إخوان الصفا والغزالي وابن رشد ، والرازي الفيلسوف الطبيعي ... الخ .

وأصبح لها - أي لتلك الترجمات - من تراث الأوائل مدرسة يؤمها أساتذة وتلاميذ ورواد المعرفة ، وكان من أهم مسئوليتها تهيئة الذهن الإسلامي للفلسفة وقضاياها - كما قدمنا - وأصبح لها دورها الفعال بما أثارته من قضايا فكرية وبما أحدثته في الصبغة التعليمية والتأليفية والثقافية ، ونود أن نقدم بعضاً من تلك التأثيرات المتبادلة على وجه الإجمال :

أولاً : حدث على مستوى اللغة العربية أن وجدت مصطلحات جديدة لعلوم جديدة مثل : فلسفة - منطق - الرياضيات - الطبيعة - العلة - الصورة - الميول - موسيقى - كيمياء كل هذه علوم لها مصطلحاتها ، ووفدت على اللغة العربية ، ونشطت المدرسة الفلسفية إلى ترجمتها ، فأثرت بها اللغة العربية ووظفت لها مصطلحات كثيرة ، وبما ينبغي قوله - في هذا المقام - : إن دعوى علم صلاحية اللغة العربية - الشائعة في عصرنا هذا - للعلم الحديث تُعَدُّ دعوى من غير أساس تاريخي ، ويطعننا تاريخ المدرسة الفلسفية في المجتمع الإسلامي وجهودها في الترجمة .

ثانياً : ظهر على المستوى الثقافي سعة في المضمون والشكل ، يعني بعد أن كان المسلم يلم بالفكر الإسلامي فقط أصبح يلم أيضاً بالفكر الإغريقي والشرقي إما بقصد الاستفادة وإما بقصد الرد والنقد ، فإن عليه في كلتا الحالتين أن يلم بالفكرين معاً ، وإن كان من المفكرين الإسلاميين فإنه يرى أن عليه التقصير إن لم يلم بها .

كذلك حدث على المستوى الثقافي أن وجدت قضايا لم تطرح من قبل على ساحة الفكر الإسلامي وهي تعتبر بلا شك من الأثر المتبادل بين الفكر الإسلامي والفلسفة ، وهي ظهور قضايا جديدة لم تكن قد ظهرت من قبل إلا بعد ترجمة الفلسفة مثل قضية الفلسفة والدين ، وهي قديمة منذ مدرسة الإسكندرية ... لكنها جديدة بالنسبة للفكر الإسلامي .

والسبب في ظهورها هو « الجدل الدائر بين جدوى الفلسفة أو عدم جدواها في الحقل الإسلامي » فكان لابد من جماعة المدرسة الفلسفية أن تنهض بعبء الرسالة التعليمية للفلسفة ويبيان جدواها ونفعها لدى العقل والفلسفة والدين .

كذلك ظهرت في الجانب الآخر قضية جديدة هي ما عرفت باسم « العقل والنقل » فهذه القضية تتوخى الشرح والتوضيح لقيمة الفكر الإسلامي ومعقوليته وعلاقة العقل بالنص المقدس وحدوده ، وتوضيح قضايا النقل من قضايا العقل ، ودعوة العقل إلى تبني بناء العلوم الإسلامية على قواعد عقلية من أجل هدف ديني كعلم مصطلح الحديث ، وهو علم نقدي لتحرير نص الحديث من التزييف والتدليس وتاريخ الرواة وتتبعهم وفحص المزيف من الرجال من غيره وعلم أصول الفقه وهو قد وضعه الشافعي على غرار منطق أرسطو لغاية دينية ... كل ذلك كان في توضيح الترابط بين العقل الإنساني ومنهجه والنص الإلهي وكيفية فهمه . وبفضل هذه الرؤية قام حوار صحيح بين العقل والنقل .

- قضية الدين والفلسفة طرحتها المدرسة الفلسفية .
- وطرح مقابلها في الفكر الإسلامي قضية العقل والنقل .
- الهيولى والصورة أو اللاهوت والناسوت .
- وطرح مقابلها في الفكر الإسلامي المادة والروح والعلاقة بينهما .
- علاقة الله بالعالم .
- طرح مقابلها أيضاً في الفكر الإسلامي مخالفة الله للحوادث .
- والقول بالرأى بعضهم نزع إلى الرأى التشريعي والنظر فيه ، وبعضهم نزع إلى الرأى العقدي واعتبر الرأى في العقيدة مهمته الدفاع عنها .

وتلك وظيفة علماء الكلام ومهمتهم تختلف عن علماء الشريعة فإن مهمة علماء الكلام الدفاع دون الاجتهاد .

أما علماء الشريعة فمهمتهم اجتهاد ودفاع ، وعلى ذلك يعتبر معنى الرأى في الجانب العقدي يعنى الفهم والدفاع .

أما الرأى التشريعي فيعنى ما سبق بالإضافة إلى معنى الاجتهاد .
وظهر اتجاه آخر رفض العقل والرأى ، وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وذلك هو التيار الشيعي أو اللاعقلي .

حتى إن الأصول الخمسة التي كانت عمدة المذهب الاعتزالي ألقت مقابل أحداث فكره جددت على الفكر الإسلامي ، فقضية توحيد الذات والصفات كانت مقابل الدعوى بتعدد

مقولة الفلاسفة القدماء والمسيحية ، والأصل الثاني من مذهبهم : العدل ، كان مقابل الجبرية بأن العبد غير مختار وأستندوا الظلم إلى الله ، وأصلهم الثالث : الوعد والوعيد ، كان ردّاً على المرجحة الذين قالوا : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، واعتبروا وعيد الله لغواً . وأصلهم الرابع : المتزلة بين المنزلتين أطلقه المعتزلة على صاحب الكبيرة ليميز به عن عبدة الأوثان وغيرهم وأصلهم الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يعنى نشر الدعوة إلى الإسلام ودفع أوهام الزنادقة. هذه أصول المعتزلة الخمسة التي آلفت في سبيل الدعوة إلى الإسلام أو الدفاع عنه .

رابعاً : كذلك من الأثر المتبادل بينهما أن دخل كثير من المفاهيم في الفكر الإسلامي كمصطلح الواجب ، وواجب الوجود ، والوجود لذاته ، والعقل الأول ، والعلة ، والمعلول ، والمفاهيم المنطقية برمتها ، ودخل علم الكلام الإسلامي مصطلحات وافدة مثل : هل الصفات عين الذات أو هي زائدة على الذات - وقضية خلق القرآن ، إلى غير ذلك من المفاهيم والقضايا التي دخلت على الفكر الإسلامي ، هذا فضلاً عن تأثير الفكر الإسلامي بتنظيم العلوم . ونرى في الجوانب الآخر وهو أثر الفكر الإسلامي على الفلسفة ، وذلك واضح من جوانب عديدة منها :-

- (١) بحث نظرية النبوات كمظهر من مظاهر علاقة الله بالإنسان .
 - (٢) بحث معرفة الله بالجزئيات ، وقد كانت الفلسفة قبل ترى أن معرفة الله قاصرة على الكليات .
 - (٣) قضية خلق الله للعالم ، وقد كانت الفلسفة قبل ذلك لا ترى هذا .
 - (٤) البعث الجسماني وقد كانت ترى قبل أن البعث غير جسماني .
- وغير ذلك من القضايا التي كانت صريحة في الفكر الإسلامي ، ثم تبنتها الفلسفة لنفسها شرحاً وتفصيلاً .
- وغير ذلك من القضايا التي شغلت العقل الإسلامي وفكره ويات يرى أن عليه أن يستوعبها .

خامساً : على مستوى الرأي الفكري الإسلامي ظهر انقسام فيه حول الفلسفة وأهميتها وقيمتها وفائدتها ، فوجد هناك إسلاميون فلسفيون يحبون الفلسفة ، ويشاركون فيها ترجمة أو شرحاً أو تأليفاً أو تدريساً ، وهؤلاء هم الذين كونوا المدرسة .

ووجد في الجوانب الآخر إسلاميون لا يرغبون في الفلسفة ، ولا يأخذون بها أورد السبكي في فتاويه مسألة في رجل أراد الاشتغال بالعلوم الإسلامية فهل يكون اشتغاله بالنطق نافعا

ويثاب على تعلمه ؟ وهل يكون المنكر عليه جاهلاً ؟

أجاب الشيخ الإمام - رحمه الله - : الحمد لله ، ينبغي أن يقدم على ذلك الاشتغال القرآن والسنة والفقه حتى يرتوى منها ويرسخ في ذهنه الاعتقادات الصحيحة ، وتعظيم الشريعة وعلمائها ، وتقويض الفلسفة وعلمائها بالنسبة إلى الاعتقادات الإسلامية فإذا رسخ قدمه في ذلك ، وعلم من نفسه صحة الذهن بحيث لا تروج عليه الشبهة على الدليل ، ووجد شيئاً دينياً ناصحاً حسن العقيدة أو من ليس كذلك ، لكنه لا يركن إلى قوله في العقائد ؛ فحيثما يجوز له الاشتغال بالمنطق وينفع به ، ويعينه على العلوم الإسلامية وغيرها ، وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث . ومن قال إنه كفر أو حرام فهو جاهل لا يعرف الكفر ولا التحريم ولا التحليل فإنه علم عقلي محض كالحساب غير أن الحساب لا يجر إلى فساد ؛ لأنه إنما يستعمل في فريضة شرعية أو مساحة أو مال ، ولا يزدري صاحبه غيره ، وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة . والمنطق وإن كان سالماً في نفسه فإنه يتعاطم ويزدري غيره في عينه ، ويبقى يعتقد في نفسه سقطة نظر من لا يحسنه ، ويفتح له به النظر في بقية علوم الحكمة من الطبيعي الذي ليس فيه الخطأ ، والإلهي الذي أكثر كلام الفلاسفة فيه خطأ منابذ للإسلام والشريعة ، فمن اقتضى عليه ولم تصنه سابقة صحيحة خشى عليه التزندق أو التغافل باعتقاد فلسفي من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر . هذا فصل القول فيه وهو كالسيف يأخذه شخص يجاهد في سبيل الله وآخر يقطع به الطريق . انتهى .

ويمثل هذا الاتجاه جماعة « من أهل الحديث والفقهاء والصوفية » غير أن هذا الاتجاه بالغ في موقفه من الفلسفة فحواله من الموقف الموضوعي إلى موقف عدائي يرفض الفلسفة كلية ، وحمل عليها بالهجوم إلى حد إصدار الفتاوى المكفرة لمن يتعلمها أو يقاربها . وهناك اتجاه يدعو للنظر إلى القضية من جديد من خلال نظرة معتدلة إلى حد ما ، فرأى « أن رفض الفلسفة بالكلية منطوق غير سليم ، وكانت من وجهة نظره : أنها تشتمل على مجموعة من العلوم ، ولعلكم تذكرون حين قلنا : إن جميع العلوم أبناء علات للفلسفة ، فعلى أن نرى الأمر بميزان العدالة ، فاستثنوا منها علوم الفلك وتدبير البيت والرياضة وغير ذلك من العلوم وكذلك (المنطق) ، وهي علوم تنفع الإنسان في مسيرته الحضارية ، حتى بالغ بعضهم فجعل المنطق وهو فرع من فروع الفلسفة شرطاً للمجتهد (أى من شروط الاجتهاد دراسة المنطق على اعتبار أن المنطق هو من قواعد الفكر السليم) ؛ ولذلك عرفوه بقولهم : (هو عصمة الذهن عن الخطأ في الفكر) غير أن ابن الصلاح عارض في ذلك ، بعد ما قال : (لقد حاولت تعلمه فلم يتيسر لي ووجدت أن تعلمه لا ينفع المجتهد) ، ورأى هذا الرأي أيضاً الإمام النووي وهو أحد المجتهدين في مذهب الشافعي . أما الغزالي فقد أنصف النظر والقول .

حين حصر قضايا الفلسفة في عشرين مسألة من أراد الاطلاع عليها سيجد لها في كتاب تهافت الفلاسفة ، ثم بعد أن حصرها رأى أنه يوافق الفلاسفة في سبع عشرة منها ، وهي مسائل يجوز فيها الخلاف وحولها الاختلاف ، والمسائل الثلاث الباقية كفرهم فيها ..

فلاحظ بعد هذا العرض أن الفلسفة الإلهية هي التي استبعدت من مجال التفلسف في المدرسة الفلسفية ، وإن كل خلاف حول الفلسفة ينحصر في « الجانب الإلهي في الفلسفة الإسلامية » ونلاحظ - من غير تخرج في القول - أن الفكر الإسلامي لم يخلّ الدار من أصوله أمام دخول الفلسفة المجتمع الإسلامي وإنما حاول أن يجلدها من غير أن يجلد إقامتها ، ولا سيما في القضايا التي يعتبر الخوض فيها من المنهيات ، فهذا من الأثر المتبادل بين الفكر الإسلامي والفكر الفلسفي ، فكلاهما حد من مجال الآخر ، ولذلك نلاحظ أن الغزالي حين عنوان كتابه (تهافت الفلاسفة) فإن الملاحظة العابرة إلى هذا العنوان تشير إلى أن الغزالي كان منهجياً في عنوانه فهو قال : « تهافت الفلاسفة » على أساس أن الفلاسفة جمع فيلسوف والفيلسوف قد يخطيء وقد يصيب ، ويقصد فلاسفة معينين ، ولم يقل بتهافت الفلسفة ، على أساس أن الفلسفة غير الفيلسوف ، فهناك من الفلاسفة من كانت له فلسفة فيها التحرر الراشد ، وهناك من كتبت له فلسفة غير رشيدة ، فالصواب والخطأ يلحق الفيلسوف ، ولم يقل بتهافت العقل على أساس أن العقل ليس هو الفلسفة ولا الفيلسوف ، وإنما العقل هو أوسع من ذلك كله ، ولذلك كان موقفاً في عنوانه « تهافت الفلاسفة »^(١٠٠).

يقول الشيخ أبو زهرة^(١٠١) وهو يصف موقف الأشعرى عندما كون مذهبه : « وفي الحقيقة أن آراءه كانت وسطاً بين المغالين - بين النفي والإثبات - والمتجاوزين لأطراف النزاع من المعزلة والحشوية والجبرية ثم يقول : وهو قد اختار ذلك الوسط من الآراء الفلسفية التي لها صلة بالقرآن ثم يقول : وقد استعان في سبيل ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكتها المناطق » . من هنا نستطيع القول إن الحركة الثقافية في المجتمع الإسلامي نمت وأصبح هناك تميزات لمستويات المدارس الفكرية ، وازداد العقل الإسلامي خصوبة بما طرح عليه من قضايا ، بل أصبح الجو الإسلامي بعد تغلغل التراث الفلسفي فيه مشحوناً بتيارات بعضها يستند إلى الوحي ، وبعضها يستند إلى التراث الواحد ، والبعض الآخر يستند إلى التوليدات الفكرية ، ورغم تلك التيارات فقد ظل الإسلام مركزاً لدوائره الثقافية . وفيه في هذا المقام أن تشير إلى بطلان القول الذي يرمى الإسلام بالتزمت والجمود ؛ لأن الإسلام رعى شؤون الإنسان الثقافية ، ورعى العقل الإنساني حين حفظ عليه حرته وكفل له شؤون فكره .

بعد ما سبق بات واضحاً أن ثمة تأثيراً وتأثيراً ظهر في مكونات المدرسة الفلسفية ومكونات

الفكر الإسلامى يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : ليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذى جعل من الباحثين فى تاريخ الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين مَنْ يقصدون فى دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك مهمهم ، ويتحررون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحاً قوياً .

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمى برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى ، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير للعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها .

والعوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره ، مهما يكن من شأنها فهى أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به لم تخلقه من علم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ولكنها على كل حال لم تمنح جوهره محواً^(١٠٢) .

ونزيد فى القول على ما ذكره الشيخ مصطفى عبد الرازق فنقول : إن الفكر الإسلامى صبغ المدرسة الفلسفية بغايته واتجاهه حتى أصبح فلاسفتها دعاة من طراز فريد إلى الفكر الإسلامى ، وظهرت مدرستهم على أنها هامش للفكر الإسلامى فى مجال الإلهيات وسوف نلاحظ ذلك فى محاضرتنا المقبلة التى ستكون حول قضية الدين والفلسفة أو محاولة التوفيق بين تراثين : تراث أصيل وتراث وافد .

ومن غير شك أنه لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم ، فأصول الفقه والفقه نفسه وعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة مدنية فى تطورها وتنظيمها إلى حد كبير للفلسفة الإغريقية فى نواحيها المختلفة^(١٠٣) .

ومن الأمور البارزة فى تأثير الفلسفة بالفكر الإسلامى الجانب الميتافيزيقى هذا الجانب بالذات هو ما يخص الفلسفة ، حتى فى العصر الحديث نلاحظ أن الفكر الإسلامى أثره ونماه حتى أصبح مفهوم للميتافيزيقا يطلق بمعنيين :

* يراد به ما وراء الكون (عالم الغيب) فيشمل ما وراء عللنا المنظور مما لا تدركه معارفنا البشرية لأنها محدودة الوظيفة ، كالحق تعالى شأنه وصفاته وتنزيهه ، وعلاقته بخلقه ، والحشر ، والملائكة ، والجنة والنار ، هذا القسم لا يخضع للمعارف البشرية إنما أساسه الوحي الإلهى ، وعلاقة الإنسان به علاقة إيمان . والدين الوحيد الذى أفاض فى هذا الجانب هو

الدين الإسلامى .

* ومعنى آخر يراد به ما وصفه أرسطو وهو القسم الدنى من الميتافيزيقا ، وهو ما أطلق عليه أرسطو الفلسفة الأولى التى تدرس الكائن من حيث إنه كائن كذلك تدرس الأشياء من حيث أسبابها وعللها وجوهرها حتى تتسلسل إلى أعلى المبادئ والعناصر حتى المبدأ الأعلى أو علة العلل ، فهى تلبى حاجة الإنسان إلى فهم شامل مطلق غير أنه قام على المعرفة البشرية فى الميتافيزيقا التى وضعها أرسطو ، وهو المعنى الثانى ، وأما المعنى الأول فهو ما استفادته الفلسفة من الدين الإسلامى ، وأصبحت الميتافيزيقا بمفهومها أحد أجزاء الفلسفة الإسلامية ولها مميزاتها على ميتافيزيقا أرسطو ، وهى بهذين المفهومين تعتبر معلماً بارزاً يشير إلى حقيقة اتساعها الإسلامى .

تعقيب

وسواء تبنى المسلم الفلسفة الإغريقية أو نبذها فإنه كان مسلماً ، وظل المسلم مسلماً تختلف مثله العليا عن مثل الإغريق . فالإغريق والمسلم يطلب كل منهما : الحرية السياسية ، ولكن الإغريق كان يرى : أن الحرية غاية وسيلة التعبير عنها هى المجتمع الحر الذى يحكم نفسه ، والذى يصوغ قوانينه ، ويعبد الآلهة التى ترضيه ، أما الحرية لدى المسلم فهى وسيلة تمنع كل تدخل يعوق إخلاصه لشريعته المنزلة ، والتى لا يستطيع بشر أن يغير منها كذلك يعبد رباً واحداً ، ويمتعه إيمانه به أن يعبد معه معبوداً آخر .

وكذلك من الطرفين : المسلم والإغريق يطلب الحكمة ويتخذ السبيل إليها ، ولكن اليونانى يرى فى الحكمة أنها وليدة العقول ، أما الحكمة عند المسلم فهى التقوى . ولئن تنازعت المثل عند المسلم واليونانى فإن العالم فى حاجة إليهما .

* * *

الهوامش

- (١) يراجع في هذه المرحلة :
 - (١) سيرة ابن هشام شرحى الروض الأثف للسهيلي ، المطبعة الأميرية .
 - (٢) طبقات ابن سعد - بيروت .
 - (٣) تاريخ الطبري - دار المعارف .
 - (٤) فى الفكر الدينى الجاهلى لصاحب البحث - دار المعارف .
- (٢) يراجع سيرة ابن هشام شرح روض الأثف للسهيلي - القاهرة .
- (٣) المرجع نفسه ، وراجع الفكر الدينى الجاهلى - محمد إبراهيم الفيومى ، دار المعارف .
- (٤) سورة الحج . الآية ١٧ .
- (٥) يراجع لمزيد من التفصيل : فى الفكر الدينى الجاهلى ، د . محمد إبراهيم الفيومى - دار المعارف .
- (٦) يراجع فى هذه المرحلة :
 - (١) المراجع السابقة وي زيد عليها .
 - (٢) الإتهان فى علوم القرآن .
 - (٣) قواعد التحديث ، جمال الدين القاسمى ، دمشق .
 - (٤) السنة قبل التلوين : الشيخ محمد أبو زهرة .
- (٧) قواعد لتحديث لجمال الدين القاسمى (دمشق ١٣٥٣ هـ) (ص ٥١ - ٥٣) ، مصطلح الحديث لمبد الغنى محمود (مصر ، الطبعة الثانية ١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م) (ص ٢ - ٥) .
- (٨) يراجع بالإضافة إلى ما سبق من مراجع :
 - (١) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى : د . على حسن عبد القادر .
 - (٢) الملل والنحل للشهرستانى تحقيق ودراسة د . محمد بن فتح الله بدران .
 - (٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى تحقيق الشيخ : محمد محى الدين عبد الحميد .
 - (٤) مقدمة ابن الصلاح تحقيق د . عائشة عبد الرحمن .
 - (٥) التمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرزاق .
 - (٦) قضايا فى الاجتماع الإسلامى - محمد إبراهيم الفيومى - الأنجلو المصرية .
- (٩) يراجع : قضايا فى الاجتماع الإسلامى - د . محمد إبراهيم الفيومى ، الأنجلو المصرية .
- (١٠) يراجع :
 - (١) فتح البارى لابن حجر العسقلانى ج ٤ المطبعة الأميرية .
 - (٢) مالك بن أنس للأستاذ الشيخ أمين الخولى ، دار الكتب الحديثة .
 - (٣) جامع بيان العلم ج ٢ طبعة الموسوعات ١٣٢ .
 - (٤) سورة النساء : آية ٨٢ .

- (٥) سورة الاسراء آية ٨٥ .
- (٦) القرآن والفلسفة ، دكتور محمد يوسف موسى ، دار المعارف
- (٧) قضايا في الاجتماع الإسلامي ، محمد إبراهيم الفيومي .
- (٨) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق .
- (٩) الإمام الغزالي وعلاسه اليقين بالعقل ، د . محمد إبراهيم الفيومي .
- (١١) سورة النساء : آية ٨٦ .
- (١٢) مراجع : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة : د . محمد عبد الهادي أبو ريدة .
- (١٣) مراجع :
- (١) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة - دار الحياة - لبنان .
- (٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام . ديور ، ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة .
- (٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية - ماجد فخري ، ترجمة : كمال اليازجي ، دار الحياة - لبنان .
- (٤) الفهرست لابن النديم .
- (٥) معالم الفكر العربي - د . كمال اليازجي .
- (٦) الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ديلاس أوليري ، ترجمة : تمام حسان .
- (٧) التراث اليوناني في الحضرة الإسلامية - عبد الرحمن بلوي .
- (٨) في الفكر الديني الجاهلي - د . محمد إبراهيم الفيومي .
- (٩) جوهر التوحيد - اللقاني ، شرح البيجوري .
- (١٤) مراجع الفهرست لابن النديم .
- ويراجع : جوهر التوحيد - اللقاني ، شرح البيجوري .
- (١٥) ص ٢٥٨ طبعة السنلوي
- (١٦) تسمى هذه المحاور « كتاب التفاحة » لأن أرسطو في أثناءها يمسك بيده تفاحة يعصم بريحتها ما بقي من نفسه ، وفي ختام المحاور ترتخي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . تاريخ الفلسفة الإسلامية د . ماجد فخري .
- وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى الأثر الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لاستلحاق ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ - ٤٤٤ ليري أصل هذا الكتاب .
- (١٧) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريخ في برلين عام ١٨٨٢ .
- (١٨) نفس المصدر ص ٨ .
- (١٩) نفس المصدر ص ٣ .
- (٢٠) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .
- (٢١) نفس المصدر ص ٥ .

(٢٢) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتاب (الأسطقسات الإلهية) لبرقلس .

(٢٣) تراجع :

(١) معلم الفكر العربي ، د . كمال اليازجي .

(٢) ما بعد الطبيعة ترجمة ماجد فخري ، النصوص الفلسفية الميسرة .

(٣) مبادئ الفلسفة القديمة - النصوص الفلسفية الميسرة .

(٤) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، عبد الرحمن بدوي ، وخاصة بحث من الاسكتلرية

إلى بغداد ، ماكس مايرهوف .

(٢٤) مبادئ الفلسفة القديمة - النصوص الفلسفية الميسرة .

(٢٥) تراجع : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : عبد الرحمن بدوي وخاصة من الإسكتلرية إلى

بغداد د . ماكس مايرهوف .

(٢٦) تراجع :

(١) رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة .

(٢) رسالة الفلسفة الأولى - تحقيق : د . أحمد قزاد الأهواني .

(٣) طبقات الأطباء ، ابن أبي أصيبعة - دار الحياة - بيروت .

(٤) تمهيد في الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٥) الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي ، محمد البهي .

(٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ديور - ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة .

(٧) معالم الفكر العربي - كمال اليازجي - دار العلم للملايين .

(٨) التفكير الفلسفي في الإسلام ، الإمام عبد الحليم محمود - دار المعارف .

(٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ترجمة : كمال اليازجي .

(١٠) ملاحظات على المدرسة الإسلامية ، الدكتور محمد إبراهيم الفيومي .

(٢٧) ووفق هذا المعنى ما ذكره ابن عدي على شرح مقالة أرسطو في ما وراء الطبيعة .

قال أرسطو :

ومن العدل أن لا تقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم في الآراء بأعيانهم فقط دون أن نشكر أيضاً من كان له ذلك ولو بعض الحظ ؛ فإنهم قد أعانونا بعض المعرفة ، وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها . فإن طيموثاوس لو لم يكن لكنا ستعلم كثيراً من تأليف اللحون ، ولو لم يكن فرونس لم يكن طيموثاوس . وعلى هذا المثال يجري الأمر فيمن تكلم في الحق ، وذلك أنا أخذنا بعض الآراء من بعض من سلف ، وكان آخرون السبب في كون هؤلاء .

قال يحيى بن عدي : أما أن نشكر الحسن واجب (٢٦٨ أ) على المحسن إليه ، فظاهر لكل ذي عقل صحيح ، ومن فعل ما يجب عليه فعدل ؛ وشكر المحسن إذا عدل ، ولأنه لا إحسان أفضل من إحسان من جاء بالأفضل ، ولا شيء أفضل للإنسان مما يُصير به ذاته على أفضل أحوالها ، وهذا هو علم الحق ؛ فشكر من كان سبباً له في علمه بالحق واجب ، ولأن أسلافنا الذين كانوا أسباباً لعلم الحق باستخراج ما فيهم وإفادتهم إيانا ونحريجهم عقولنا بذلك أسباب لتكون مفيدتين منها ،

فمن البين أن لهم حظاً في وصولنا إلى ما وصلنا إليه من علم الحق ، وقسطاً في الإحسان إلينا به ، ولذلك يجب علينا لهم الشكر . وقوله في ذلك واضح مستغن عن شرح ، سوى أن نعرف أن قوله : « وذلك أنهم راضوا عقولنا وخرجوها » - أي به سبباً لشكر الذين شاركناهم في آرائهم ، ووسطا تبين به ذلك . وقوله : « وذلك أنا أعدنا بعض الآراء من بعض من سلف ، وكان آخرون السبب في كون هؤلاء » - تصحيح لقوله : « فعلى هذا المثال يجري الأمر فيمن تكلم في الحق » . وإنما أتى بما قاله في هذا الفصل لكي (٢٦٨ ب) يجمع مع العلم بالحق العمل بالعدل ، فتكمل فلسفتهم ولا يدخلها خلل ولا نقص .

(٢٨) يراجع :

- (١) كتاب النصوص .
- (٢) التعليقات .
- (٣) تحصيل السعادة . من مطبوعات مجلس دائرة المعارف . الثانية سنة ١٣٤٥ .
- (٤) الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية دهرين سنة ١٨٩٠ .
- (٥) ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة ومعنى الفلسفة - المطبعة السلفية .
- (٦) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة .
- (٧) الأفلاطونية المحدثه عند العرب ، عبد الرحمن بدوي - النهضة المصرية .
- (٨) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، إبراهيم بيومي مذكور ، دار المعارف .
- (٩) تمهيد في الفلسفة الإسلامية الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق .
- (١٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ، ترجمة كمال اليازجي .
- (١١) التفكر الفلسفي في الإسلام - عبد الحليم محمود .
- (١٢) معالم الفكر العربي - د . كمال اليازجي .
- (١٣) ابن باجة وفلسفة الاغتراب - د . محمد إبراهيم الفيومي - دار الجيل .
- (٢٩) يراجع : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - د . عبد الرحمن بدوي وخاصة أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل - جولدستهر .
- (٣٠) يراجع طبقات الأطباء - ابن أبي أصيبعة .
- (٣١) يراجع رسالة للفارابي في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان - من كتاب رسائل فلسفية : للكندى والفارابي وابن باجة وابن عدي - جمع وتحقيق البهائي المحقق د . عبد الرحمن بدوي .
- (٣٢) يراجع نفس المرجع السابق .
- (٣٣) يفاض في ط بمقدار ٤ كلمات .
- (٣٤) يراجع للصدر السابق نفسه .
- (٣٥) يراجع :
- (١) مطلق المشرقين .
- (٢) مجموعة رسائل ابن سينا .

- (٣) الغفا - الجزء الأول .
- (٤) طبقات الأطباء ، ابن أبي أصيبعة .
- (٥) سيرة ابن سينا كما حكاهما ابن سينا من كتاب طبقات الأطباء ابن أبي أصيبعة ونسخة من نشر د . أحمد قزاد الأهوازي .
- (٦) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وخاصة بحث كارلو ألفونسو نلينو : محولة لإيجاد المسلمين فلسفة شرقية .
- (٧) تمهيد في الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق .
- (٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ترجمة كمال اليازجي .
- (٩) معالم الفكر العربي ، كمال اليازجي .
- (١٠) ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام - محمد إبراهيم الفيومي .
- (١١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، محمد عبد الهادي أبو ريطة .
- (١٢) التفكير الفلسفي في الإسلام - عبد الحليم محمود .
- (١٣) الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل - محمد إبراهيم الفيومي .
- (١٤) ابن باجة وفلسفة الاغتراب - د . محمد إبراهيم الفيومي .
- (٣٦) كانت القصة السياسية لولاية خراسان . ثم أصبحت المركز الثقافي والديني لمملكة طخارستان . وفي سنة ٦٥٣ شن عليها ابن قيس الأحنف الحصار حتى فتحها . واجتاحها جنكيز خان سنة ١٢٢٠ فدمرها .
- (٣٧) مدينة أوزبكستان (الاتحاد السوفيتي)، على ملتقى الطرق بين روسيا وفارس والهند والصين .
- (٣٨) هو نوح الثاني ابن منصور (٩٧٦ - ٩٩٧) جلس على العرش وهو في عمره فتولى الحكم أمام الوزير أبي الحسن عبد الله المني . ولم يتمكن من إخضاع أمراء الأقاليم وأخصهم سبكتكين .
- (٣٩) أو السبعية طائفة من أهل الشيعة يتسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق سادس الأئمة . وهم يقيمون اليوم في الهند وسوريا .
- (٤٠) دخل (ن . ر) .
- (٤١) عدة مواضع في إيران وفارس وكرمان وهمدان . أشهرها نساخراسان .
- (٤٢) بلدة في خراسان .
- (٤٣) مدينة في خراسان فيها قبر الإمام علي الرضا وقبر هارون الرشيد .
- (٤٤) مدينة في زياد جرجان وتدعى أيضاً استرياد .
- (٤٥) من أمراء بني زياد في العراق العجمي وطبرستان (ن . ر) .
- (٤٦) نسبة إلى جوزجان وهو اسم قديم لمنطقة في بلاد تركستان الأفغانية قرب جيحون .
- (٤٧) أبو طاهر بن فخر الدولة البويهي حاكم همدان وكرمانشاه .
- (٤٨) مدينة في إيران .
- (٤٩) مدينة في إيران جنوباً بغرب فيها قبر ابن سينا .
- (٥٠) هكذا وردت والصحيح قرميسيس وهي معرب كرمانشاه - بلد - .
- (٥١) اسم موضع في العجم . (ن . ر) .

- (٥٢) من أمراء بني كاكوية استوزر ابن سينا . وتوفى سنة ١٠٢٩ .
- (٥٣) القرطلس .
- (٥٤) مدينة في إيران كانت عاصمة الصفويين قتل تيمورلنك أهلها وعمل هربا من ٧٠,٠٠٠ هجعة .
- (٥٥) هبة من المتعبدين واحدهم صوفى وهو عندهم من كان فانياً نفسه باقياً بالله تعالى مستخلصاً من الطوائع متصلاً بحقيقة الحقائق . ويطلق العامة عليهم الدراويش .
- (٥٦) بلد بتخوم قومس من عمل خراسان .
- (٥٧) كورة في فارس .
- (٥٨) من علماء اللغة .
- (٥٩) ولد في هراة . من علماء اللغة له كتاب التهذيب .
- (٦٠) أبو الفتح علي بن العميد (٩٢٠ - ٩٩٧) لقب بذي الكفايتين - السيف والقلم - ووزر لركن الدولة ومؤيد الدولة . ثم دسست عليه الدسائس فبسجن وعذب ومات .
- (٦١) كاتب ديوان الإنشاء في دولة بني بويه .
- (٦٢) وزير مؤيد الدولة الذي لقبه بكالى الكفاية له مؤلفات في الأدب والشعر (٩٣٦ - ٩٩٥) ولد في طالقان وتوفى في أصفهان (ن . ر) .
- (٦٣) مدينة في إيران هي قاعدة إقليم فارس فتحها أبو موسى الأشعرى وعثمان بن أبى العاص في أواخر خلافة عثمان . نشأ منها عدة علماء .
- (٦٤) تقشّر .
- (٦٥) القطن .
- (٦٦) عصارة الخشخاش وهو نبات يحمل أكوازاً بيضاء وهو منوم غلر (ن . ر) .
- (٦٧) تراجع
- (أ) مقدمة منطق المشركين ، ابن سينا .
- (ب) الإمام الغزالي ، محمد إبراهيم الفيومي .
- (ج) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .
- (٦٨) تراجع :
- (أ) الرسالة التاسعة (في أقسام العلوم العقلية) من مجموعة الرسائل .
- (ب) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .
- (٦٩) تاريخ الفلسفة في الإسلام .
- (٧٠) تراجع : تسع رسائل في الحكمة - طبع القاهرة .
- (٧١) تراجع : المثل العقلية الأفلاطونية ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين محليين ، رقم ١٢ - وكالة المطبوعات - الكويت .
- (٧٢) تراجع : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . د . عبد الرحمن بدوي وخاصة : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية - كرلو الفونسو نليتو .
- (٧٣) رسالة الفلسفة الأولى - د . أحمد قزاد الأهواي .

(٧٤) تراجع : التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية أحالنا إلى رسالة الفارابي لما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

(٧٥) الآتية : تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية ، « التشريعات » للجرجاني وفي « دستور العلماء » : « الآتية التحقق ، وتحقيق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية » .

(٧٦) « الشفاء » : الإلهيات ، الجملة الأولى ، المقالة الأولى ، الفصل الأول .

(٧٧) تراجع ما ذكرناه في ص ٨٦ قسمته العقلية لفائدة الفلسفة .

(٧٨) ما ذكره الفارابي في رسالته « تحصيل السعادة » يكاد يتابع فيها ما كتبه في رسالة أسماها : « في فلسفة أفلاطون وأجزاءها وترتيب أجزائها من أولها إلى آخرها » نشرها الباحثة د . عبد الرحمن بدوي في كتابه : أفلاطون في الإسلام : نصوص حققها وعلق عليها - دار الأندلس .

(٧٩) لمزيد من البحث والمراجع في النواميس :

* ذكر أفلاطون في كتابه النواميس : ترجمة أبي نصر الفارابي أن وضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل من يروم ذلك ، لكن من خلقه الله وهبها لوضع النواميس .

* ثم ذكر أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق النواميس وفصيلتها وحقائق جميع الأشياء إلا بالمنطق والتدريس فيه .

* والناموس ليس محدثاً في هذا الزمان لكنه شيء قد كان في الأزمان القديمة .

* ينبغي أن تكون السنة الإلهية لا تفاوت فيها ولا خلل ومعنى التفاوت هو أن كل من نظر إليها فمن يأتي بعدها من أمثال واصفها يرتضيها ولا يعيب عليها .

في المقالة الأولى من كتاب النواميس :

من تراه كان السبب في وضع النواميس لكم ؟ أهو بعض الملائكة أو بعض الناس ؟

* تراجع : أفلاطون في الإسلام - أ . د . عبد الرحمن بدوي .

(٨٠) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٨١) ص ٢ - ٣ من طبع بمباي . وفي « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » ، طبع قسطنطينية سنة

١٢٩٨ ص ٢ - ٣ . وطبع القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ص ٣ .

(٨٢) الخوفي حول ١٠٥٠ هـ (١٦٤٠ م) .

(٨٣) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ١٣٩ دكتور عبد الرحمن بدوي . الناشر وكالة المطبوعات -

الكويت ١٩٧٧ م .

(٨٤) « المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي » : كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، ص ٣٢ ،

القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

(٨٥) لاحظ التحفظ واللياقة في التعبير حتى يستطيع بهذا التخفيف أن يوفق بين أرسطو وأفلاطون في

هذه المسألة العسير فيها التوفيق .

(٨٦) المرجع لسالف ، ص ٢١ - ص ٣٢ .

(٨٧) تراجع : « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

(٨٨) هو بريمسون الفيثاغوري المحدث : ويرد اسمه أحياناً على الصورة (رونس) كما في الفهرست لابن

الديم .

(٨٩) يقدم الفارابي رسالة : تلخيص نواميس أفلاطون بقول :

وغرضنا من تقديم هذه المقدمة هو أن أفلاطون الحكيم لم تكن تسمح نفسه بإظهار العلوم وكشفها لجميع الناس . فسلكت طريق الرمز والإلغاز والتصنيف لئلا يقع العلم إلى غير أهله فيتبدل ، وإلى من لا يعرف قدره أو يستعمل في غير موضعه ، قال الفارابي : وذلك فيه صواب . وهذا المعنى من أسرار كتبه ... ولا يميز بينها إلا من تمهر في العلم الذي فيه كلامه - وهذا هو سبيل كلامه في « النواميس » لعل ما قلناه الفارابي لتلك الرسالة كان أحد العوامل المشجعة للاتجاه نحو الحكمة المشرقية التي تميل إلى الرمزية والاتجاه نحو تأليفه الخاصة وهو ما أسماه بالمضنون به وقناعته بهذا الاتجاه حفزه لرفض فلسفة أرسطو العقلية الجافة .

(٩٠) تراجع قضية التوفيق :

(١) تحصيل السعادة - الفارابي :

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٣) تسع رسائل في الحكمة - ابن سينا .

(٤) الملل والنحل - الشهرستاني . تحقيق : محمد ابن فتح الله بدران .

(٥) الفصل في الملل والنحل - ابن حزم .

(٦) طبقات الأمم - صاعد الأندلسي .

(٧) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - محمد البهي .

(٨) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - عبد الرحمن بدوي . وخاصة موقف أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل لاجتس جولد زهر .

(٩) أبي حامد الغزالي - الذكرى المعوية - وخاصة بحث : معرفة الغيب - عبد الحليم محمود .

(٩١) ص ٤٠ .

(٩٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٩ .

(٩٣) تسع رسائل في الحكمة ص ٢ .

(٩٤) تراجع : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٩٥) تراجع : الطبيعيات من عيون الحكمة - القاهرة .

(٩٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٧٨ .

(٩٧) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي .

(٩٨) أبو حامد الغزالي - الذكرى المعوية ، معرفة الغيب .

(٩٩) تراجع :

(١) فتاوى السبكي : تقي الدين السبكي .

(٢) فتاوى ابن الصلاح .

(٣) الإمام الغزالي - محمد إبراهيم الفيومي .

(٤) تاريخ المذاهب الفلسفية - الشيخ محمد أبو زهرة .

(٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ديور - ترجمة : محمد عبد الحادي أبو ريدة .

- (٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرازق .
- (٧) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - د . محمد البهي .
- (٨) ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام . د . محمد إبراهيم الفيومي .
- (٩) ابن باجة وفلسفة الاغتراب - د . محمد إبراهيم الفيومي .
- يفيد هذا الموضوع في توضيح موقف المفكرين الإسلاميين من تراث الأوائل ويعالج القضية التي أثارها : كارل هينرش بكر تحت عنوان : تراث الأوائل في الشرق والغرب وترجمها د . بدوي في كتابه : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » وفحواها : أن الإسلام تحالف مع الفلسفة لمحاربة الغنوص الذي كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً .. وليس رغبة خالصة في تحصيل العلم .. فهذا في نظره رغبة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين .. إلى آخر البحث الذي لا يعالج القضية برؤية موضوعية إنما يلبسها أحكاماً مسبقة صنعوها وصدقوها ...
- (١٠٠) الإمام الغزالي - د . محمد إبراهيم الفيومي - الأنجلو المصرية .
- (١٠١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي .
- (١٠٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .
- (١٠٣) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ١٩٢ د . محمد البهي .

جريدة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

١ - القرآن الكريم وكتب السنة النبوية الصحيحة .

ثانياً : المراجع :

٢ - نذكر مراجع البحث القديمة والمعاصرة مرتبة ترتيباً أبجدياً حسب الأعلام ، وثمة غيرها نكتفى بإثباته في موطنه من البحث .

(١) الأشعري .

مقالات الإسلاميين - تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد .

(٢) ابن أبي أصيبعة .

طبقات الأطباء - ط دار الحياة - بيروت .

(٣) ابن حجر .

فتح البلى ج٤ ط ١ - القاهرة .

(٤) ابن حزم .

الفصل في الملل والأهواء والنحل ط القاهرة - الحلبي .

(٥) ابن خلدون .

مقدمة ابن خلدون . ط بيروت .

(٦) ابن سعد .

الطبقات الكبرى . ط بيروت .

(٧) ابن سينا .

منطق المشرقيين - مجموعة رسائل : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات . ط القاهرة .

الشفاء - الجزء الأول .

(٨) ابن هشام .

السيرة - ط القاهرة .

(٩) ابن صاعد (صاعد الأندلسي) .

طبقات الأمم .

- (١٠) ابن الصلاح .
فتاوى ابن الصلاح . ط القاهرة .
- (١١) ابن عبد ربه .
جامع بيان العلم . ط الموسوعات .
- (١٢) ابن النديم .
الفهرست - القاهرة .
- (١٣) أبو زهرة .
تاريخ المذاهب الإسلامية . ط دار الفكر العربى - القاهرة .
- (١٤) أبو زهرة .
السنة قبل التلوين - القاهرة .
- (١٥) بدوى (عبد الرحمن) .
* الأفلاطونية المحدثه عند العرب - النهضة المصرية .
* التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - دراسات للكبار .
* المستشرقين . ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .
* رسائل فلسفية . للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى . تحقيق .
* المثل العقلية الأفلاطونية نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين - الكويت .
- (١٦) البهى (محمد) .
الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى - مكتبة وهبة - القاهرة .
- (١٧) التوحيدى (أبو حيان) .
المقاسات . ط السننوى .
- (١٨) خولى (الشيخ أمين) .
مالك بن أنس . جزآن فى مجلد - دار الكتب الحديثة .
- (١٩) ديور .
تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة - النهضة المصرية
- (٢٠) ديلاسى أوليوى .
الفكر العربى ومكائنه فى التاريخ .
ترجمة تمام حسان - القاهرة .
- (٢١) السهلى .
الروض الأنف . ط القاهرة .

- (٢٢) السيوطى .
الإتقان فى علوم القرآن . ط القاهرة
- (٢٣) السبكى (تقي الدين) .
فتاوى السبكى . ط القاهرة .
- (٢٤) الشهرستالى .
الملل والنحل . تحقيق ودراسة . محمد بن فتح الله بدران ، فى مجلدين كبيرين -
طبعة الأزهر .
- (٢٥) الطبرى .
تاريخ الأمم والملوك - القاهرة .
- (٢٦) عبد القادر (على حسن) .
نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى . ط القاهرة .
- (٢٧) عبد الرازق (الأستاذ الشيخ مصطفى) .
تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . ط القاهرة .
فيلسوف العرب والمعلم الثانى . ط القاهرة .
- (٢٨) الغزالى (أبو حامد) .
تهافت الفلاسفة - تحقيق ودراسة : سليمان دنيا - دار المعارف المصرية .
- (٢٩) الفارابى .
آراء أهل المدينة الفاضلة . القاهرة .
الجمع بين رأى الحكيمين . القاهرة .
مبادئ الفلسفة القديمة . القاهرة .
الفصوص . دار المعارف .
التعليقات - تحصيل السعادة دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٤٥ م .
- (٣٠) فخرى (ماجد) .
تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة : كمال اليازجى - الجامعة الأمريكية - بيروت .
- (٣١) الفيومى (محمد إبراهيم الفيومى) .
* فى الفكر الدينى الجاهلى - دار المعارف المصرية .
* ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام - الأنجلو المصرية .
* الإمام الغزالى - دار الفكر العربى .

* قضايا في الاجتماع الإسلامى - الأنجلو المصرية .

* ابن باجة وفلسفة الاغتراب - دار الجيل .

(٣٢) الكندى .

رسائل الكندى الفلسفية - تحقيق وتقديم وتعليق : محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٣٣) اللقائى .

جوهره التوحيد بشرح البيجورى - القاهرة .

(٣٤) محمود (عبد الحليم) .

التفكير الفلسفى فى الإسلام . ط دار المعارف .

(٣٥) محمود (عبد القى) .

مصطلح الحديث - القاهرة .

(٣٦) مذكور (إبراهيم بيومى) .

فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق - دار المعارف المصرية .

(٣٧) موسى (محمد يوسف) .

القرآن والفلسفة - دار المعارف المصرية .

(٣٨) يازجى (كمال) .

معالم الفكر العربى .

الموضوعات

- المقدمة
- الباب الأول :
- تمهيد في الفكر الإسلامي
- المرحلة الأولى : الفكر العربي الجاهلي
- المرحلة الثانية : عصر النبوة
- الرأي وتطوره
- التمايز بين الفكر الإسلامي والفلسفة
- الباب الثاني :
- العرب ومراكز التراث الفلسفي
- قابلية العرب لتراث الأوائل
- مراكز التراث الهلنستي
- مراكز السريان والعرب
- نظرية الفيض
- الباب الثالث :
- رواد الفلسفة الإسلامية
- الفلسفة ، مشكلة في تاريخ أو تاريخ مشكلة
- الكندي تهيئة ذهن وتلاقى تراثين
- الفارابي توحيد بين وحدة الدين ووحدة الفلسفة
- ابن سينا وثنائية التراث
- الباب الرابع :
- الفلسفة : مفهوماً وغاية

- تعريفها
- تحديدها لموضوع الفلسفة
- منهجها في دراسة الفلسفة
- توفيقها بين الدين والفلسفة